

Kurzgefaßter Commentar

zu den

Vier heiligen Evangelien.

Von

Prälat Dr. Franz X. Pölzl,
k. k. Hofrath, o. ö. Professor der Theologie an der k. k. Universität in Wien.

In vier Bänden.

Erster Band.

Kurzgefaßter Commentar zum Evangelium des heiligen Matthäus
mit Ausschluß der Leidensgeschichte.

Graz.
Verlags-Buchhandlung ‚Styria'.
1900.

Kurzgefaßter Commentar

zum

Evangelium des heil. Matthäus

mit

Ausschluß der Leidensgeschichte.

Von

Prälat Dr. Franz X. Pölzl,

k. k. Hofrath, o. ö. Professor der Theologie an der k. k. Universität in Wien.

Zweite, völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage.

Mit Approbation des fürsterzbischöflichen Ordinariates in Wien.

Graz.

Verlags-Buchhandlung ‚Styria'.

1900.

K. k. Universitäts-Buchdruckerei „Styria", Graz.

Vorwort.

Die zweite Auflage dieses Commentars zum Evangelium des hl. Matthäus, welche ich jetzt der Oeffentlichkeit übergebe, führt sich im Unterschiede von der ersten Auflage als eine völlig umgearbeitete und erweiterte ein.

Es sind in der Neuauflage sehr viele Parthien fast ganz neu bearbeitet, andere wurden meist einer durchgreifenden Revision unterzogen, und die Zahl der Stellen, die keinerlei Aenderung aufweisen, ist eine äußerst geringe.

Dem äußeren Umfange nach ist die zweite Auflage um volle sechs Druckbogen stärker als die erste. Aber mit Rücksicht darauf, daß in der Neuauflage die zusammenhängenden exegetischen Erörterungen möglichst präcise gefaßt sind, und daß die weiteren Ausführungen in die klein gedruckten Anmerkungen verwiesen worden sind, konnte der Stoff viel eingehender und umfassender behandelt werden, als es in der ersten Auflage der Fall war. Den Anlaß zu dieser Erweiterung gab theils die eigene langjährige Erfahrung im akademischen Lehramte, theils der geäußerte Wunsch eines wohlwollenden Recensenten in den „Stimmen aus Maria-Laach", der mit Recht als Autorität auf dem Gebiete der Bibelwissenschaften gilt. Wenn derselbe bei Besprechung der ersten Auflage meines Commentars der Meinung Ausdruck gab, daß besonders bei controversen Stellen neben der vom Autor recipirten Erklärung doch noch die eine oder andere erwähnt werden sollte, so habe ich jetzt diesem berechtigten Wunsche in dem Grade Rechnung getragen, daß ich fast befürchte, diesbezüglich in der Neuauflage eher zu viel als zu wenig geboten zu haben.

Dabei habe ich aber die nächste Bestimmung meiner Arbeit sorgfältig im Auge behalten, so daß der Gebrauch des Commentars in der zweiten Auflage trotz der starken Erweiterung nach Umfang und Inhalt

nicht erschwert, sondern im Gegentheil erleichtert wird. Um diesen Zweck zu erreichen, habe ich nicht blos die textkritischen und sprachlichen Bemerkungen, sondern auch die weiteren Ausführungen über wichtigere Stellen in die Anmerkungen verwiesen. Einen Vorzug meines Commentars glaube ich darin erblicken zu dürfen, daß derselbe, wenn auch in beschränktem Maße, die Eigenthümlichkeiten der biblischen Latinität zur Sprache bringt. Bemerken will ich noch, daß ich die seit der ersten Auflage erschienenen neuen Commentare zu Matthäus sowie die inzwischen publicirten Monographien zu einzelnen Stellen unseres Evangeliums bei der Neubearbeitung zu Rathe gezogen und theilweise auch benützt habe.

Weil die Einleitungswissenschaften speciell tradirt werden, so sind die auf das Matthäus-Evangelium bezüglichen Einleitungsfragen nur in allgemeinen Umrissen besprochen worden, ohne daß dabei Vollständigkeit angestrebt ward.

Möge der göttliche Erlöser, dessen Person und Heilswerk den Inhalt des heutigen Officiums der Wiener Erzdiöcese bilden, diese Arbeit mit seinem Segen begleiten.

Klamm am Semmering, den 15. Juli 1900.

Der Verfasser.

Verzeichniß
der im Commentare häufiger citirten und benützten Werke.

Zunächst verweise ich auf die in meinen Commentaren zu Marcus, Lucas und Johannes namhaft gemachten Arbeiten und Hilfswerke der Väter und Gelehrten, · soweit selbe auch auf Matthäus Bezug haben. Speciell anzuführen sind:

A. Katholische Literatur.

Chrysostomus, Hom. in Matthaeum. Migne Patres Graeci, tom. LVII u. LVIII.

Augustinus, De sermone Domini in monte secundum Matthaeum, libri duo. Nach der Venetianer Ausgabe von 1729 citirt.

Calmet Augustinus, Commentarius literalis in omnes libros N. T. Latinis literis traditus a J. D. Mansi, Wirceburgi 1787, tom. 1.

Schegg Peter, Evangelium nach Matthäus. 3 Bände. München 1856—58.

Bisping Aug., Erklärung des Evangeliums nach Matthäus. 2. Aufl. Münster 1867.

Schanz Paul, Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus. Freiburg 1879.

Knabenbauer Jos., Commentarii in Matthaeum. 2 B. Parisiis 1892—93.

E. Le Camus, Leben unseres Herrn Jesus Christus. Deutsch vom Stadtpfarrer E. Keppler, 2 B. Freiburg 1893—95.

Ferner folgende Monographien:

Schäfer Al., Die Gottesmutter in der hl. Schrift. 1887.

Gla Dietrich, Die Originalsprache des Matthäus-Evangeliums. Paderborn und Münster 1887.

Schindler Josef (leider zu früh gestorben), St. Joseph, dargestellt nach der heiligen Schrift. 1893.

Neumann Wilhelm, Qurn Dscheradi. Studien zu Mt. 8, 28; Mc. 5, 1; Lc. 8, 26. 37. Freiburg 1894.

Bardenhewer O., Der Name Maria, Geschichte der Deutung desselben. Biblische Studien I. 1, 1895.

Für die biblische Latinität:

Hagen Jak. Arn., Sprachliche Erörterungen zur Vulgata. Freiburg 1863. — Kaulen, Handbuch der Vulgata. Mainz 1870.

Für geographische Fragen:
Keppler Paul, Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient. Freiburg 1894.

Von den Einleitungsschriften wurden zu Rathe gezogen und benützt:
Hug Leonh., Maier Ad., Kaulen, Aberle, Cornely, Schäfer A., Trenkle, Schneedorfer und Gutjahr. — Für Textkritik wurden Brandscheid und Hetzenauer benützt.

B. Protestantische Literatur.

Weiß Bernh., Das Matthäus-Evangelium und seine Lucas-Parallelen. Halle 1876.
Weiß Bernh., Das Matthäus-Evangelium. 9. Aufl. Göttingen 1898.
Keil C. Fr., Commentar über das Evangelium des Matthäus. Leipzig 1877.
Zahn Theod., Einleitung ins N. T. 2. Bd. Leipzig 1899.

Für die biblische Gräcität wurde neben der bekannten Grammatik von Winer noch gebraucht:
Blaß Friedr., Grammatik des N. T. Griechisch. Göttingen 1896.

Für die Textkritik wurden benützt:
Tischend. 8. Ausg. — Westcott-Hort.

Für den Vulgatatext:
Novum Testamentum D. N. J. Christi latine. a Joanne Wordsworth. Oxonii 1889.

Einleitung.

Lebensverhältnisse des Apostels und Evangelisten Matthäus.

Der Apostel und Evangelist Matthäus hieß vor seiner Berufung zur Jüngerschaft Jesu Levi, war Sohn eines gewissen Alphäus[1]) und gehörte dem von den Juden verachteten und gehaßten Stande der Zöllner an, d. h. er war Zolleinnehmer im Dienste des römischen Zollpächters. Er wurde vom Herrn bei Kapharnaum am Ufer des Sees Genesareth von der Zollbank wegberufen,[2]) folgte dem Rufe sofort, und gab in der Freude seines Herzens seinem jetzigen Herrn und Meister ein glänzendes Gastmahl. Wohl zur beständigen Erinnerung an das durch diese Berufung ihm zutheil gewordene Gnadengeschenk Gottes hatte der Zöllner seinen ursprünglichen Namen Levi mit dem Namen Matthäus vertauscht, unter dem er fortan in den heiligen Schriften angeführt wird.[3]) Für die Identität des Matthäus des ersten Evangeliums mit dem Levi bei Marcus und Lucas sprechen die fast wörtliche Uebereinstimmung der Berufungsberichte und die völlige Gleichheit der an die Berufung sich anschließenden Ereignisse.[4]) Kurze

---

[1]) Mc. 2, 14. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 55. — [3]) Der Name Ματϑαῖος (vgl. Comm. S. 1) ist jedenfalls Gräcisirung des aramäischen מַתַּי oder מַתָּאי, welches Wort sehr wahrscheinlich Abkürzung von מַתַּנְיָה (= Geschenk Gottes) ist. Ueber die verschiedene Herleitung und Deutung des Namens vgl. Schegg, Schanz, Cornely, Theodor Zahn 2, 264. — [4]) Nur vereinzelt wird im Gegensatze zu diesen exegetischen Gründen zwischen Matthäus und Levi unterschieden, und die Veranlassung dazu scheint die Identificirung des Alphäus, des Vaters des Levi, mit dem Alphäus, dem Vater des Jacobus, gewesen zu sein. So im Alterthume der Valentinianer Herakleon bei Clem. Alex. Strom. 4, 9: ἐξ ὧν Ματϑαῖος ... Λευίς (Migne, Patr. Graec. VIII., col. 1231), Origenes, contr. Cels. 1, 62, aber anders in der praef. ep. ad Rom. (vgl. dazu Tisch. 1, 47, dagegen Theodor Zahn 2, 252 ff.); unter den späteren: Hugo Grotius, Frisch, Sieffert, Hilgenfeld. Zur Frage vgl. noch Tisch. 1, 47. 232; meinen Comm. zu Mc. 53. 56. —

Zeit nach der Berufung zur beständigen Nachfolge wurde Matthäus bei der Auswahl der Apostel, welche im Anfange des zweiten Lehrjahres Christi erfolgte, in den engsten Jüngerkreis des Herrn aufgenommen.

Außer in den Apostel-Verzeichnissen wird Matthäus in der evangelischen Geschichte nicht mehr erwähnt. Auch die außerbiblischen Nachrichten über das Wirken und die Schicksale des Apostels sind sehr spärlich und nicht übereinstimmend. Nach der Himmelfahrt Christi hat Matthäus, wie Eusebius berichtet, das Evangelium zuerst in Palästina unter den Hebräern verkündet, und später dasselbe auch anderen Völkern gepredigt.[5]) Im Anschlusse an Rufinus lassen ihn die meisten Exegeten in Aethiopien als Glaubensboten wirken.[6]) Andere lassen ihn entweder in Macedonien oder Persien die apostolische Thätigkeit entfalten. Nach Clemens Alex. hat Matthäus die ganze Lebenszeit hindurch ein streng enthaltsames Leben geführt, da er nur Früchte und Gemüse genoß.[7]) Während Herakleon den Matthäus unter jenen Aposteln aufführt, die eines natürlichen Todes gestorben seien,[8]) hat er nach anderen Nachrichten sein Leben durch den Martyrtod beschlossen, und ist im Martyrol. Rom. sein Todestag am 21. September angesetzt.[9]) Nach Nikephorus Call., der sein Lebensende sagenhaft ausschmückt, ist in Folge des Wunders, durch welches Matthäus vor dem ihm in raffinirter Weise bestimmten Feuertode bewahrt wurde, der Herrscher des Anthropophagenlandes, Fulvianus, bekehrt worden.[10])

Die ältesten Zeugnisse über das Matthäus-Evangelium.

Die bis in die apostolische Zeit zurückreichende Tradition bezeugt einhellig und bestimmt, daß der Apostel Matthäus der Verfasser eines Evangeliums sei, und daß er dasselbe in hebräischer, d. h. syro-chaldäischer Sprache abgefaßt habe.

---

[5]) Eus. h. e. 3, 25. — [6]) Rufin. h. e. 1, 9 (Migne, Patr. Lat. XXI., col. 478): in ea divisione orbis terrae, quae ad praedicandum verbum Dei sorte per Apostolos celebrata est... Matthaeo Aethiopia dicitur sorte decreta. Ebenso das Martyr. Rom., vgl. Anm. Nr. 9. — [7]) Paedag. 2, 1 (Migne, Patr. Graec. VIII., col. 404): Ματθαῖος μὲν οὖν ὁ ἀπόστολος σπερμάτων καὶ ἀκροδρύων καὶ λαχάνων ἄνευ κρεῶν μετελάμβανεν. — [8]) Vgl. Note Nr. 4. — [9]) Martyr. Rom. zum 21. Sept.: Natalis s. Matthaei, apostoli et evangelistae, qui in Aethiopia praedicans martyrium passus est. — [10]) Nicephorus, h. e. 2, 41 (Migne, Patr. Graec. CXLV., col. 866—70).

1. Papias, Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, ein Schüler des Evangelisten Johannes und ein Freund Polycarps,[1]) bezeugt in einem bei Eusebius[2]) aufbewahrten Fragmente aus seiner verlorenen Schrift, λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, daß Matthäus die Sprüche (τὰ λόγια) in hebräischer Sprache zusammengeschrieben habe, und daß ein Jeder, so gut er es vermochte, dieselben übersetzt habe.[3])

2. Pantänus (gegen Ende des zweiten Jahrhunderts) hat nach dem Berichte des Eusebius (h. e. 5, 13) in Indien (wahrscheinlich in Arabien[4]) ein Exemplar des hebräischen Matthäus gefunden, welches Bartholomäus dahin gebracht habe, und welches sich bis auf die Zeit der Ankunft des Pantänus erhalten habe.[5])

3. Nach Irenäus hat Matthäus unter den Hebräern in ihrer Sprache eine Evangelienschrift herausgegeben. In der gleichen Stelle spricht derselbe Kirchenvater auch von der Abfassungszeit des Evangeliums.[6])

4. Der gelehrte Schriftforscher Origenes bezeichnet es als allgemeine Ueberlieferung, daß das Evangelium des Matthäus zuerst geschrieben wurde, und daß es für die Christen aus dem Judenthume in hebräischer Sprache abgefaßt worden sei.[7])

5. Eusebius selbst berichtet, daß Matthäus bei seinem Weggange aus Palästina den Judenchristen das in ihrer Muttersprache geschriebene

---

1) Vgl. darüber Iren., V. 33, 4; Eus. h. e. 3, 40; Hieron. de vir. ill., c. 18. — 2) Eus. h. e. 3, 40. — 3) Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ, ὡς ἦν δυνατὸς, ἕκαστος. — 4) Dafür spricht Rufin. (h. e. 1, 9), nach welchem dem Bartholomäus als Wirkungskreis zugewiesen wurde: Aethiopiae adhaerens „citerior“ India. — 5) ὁ Πάνταινος καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται· ἔνθα, λόγος, εὑρεῖν αὐτόν ... τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασιν τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον. Vgl. dazu Hieron. de vir. ill., c. 36. — 6) ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ τὴν γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Adv. haer., III. 1, 1 (vgl. dazu Eus. h. e. 5, 10). — 7) Bei Eus. h. e. 6, 25: ὡς ἐν παραδόσει μαθών ... ὅτι πρῶτον (εὐαγγέλιον) μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι, γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον. —

Evangelium als Ersatz für die bisherige mündliche Predigt hinterlassen habe.[8])

6. Hieronymus endlich, der mit der größten Gelehrsamkeit ausgerüstete Bibelforscher, kommt oft auf das Matthäus-Evangelium zu sprechen. In der Schrift „de viris illustribus“ und im Prolog des Commentars zu Matthäus bezeugt er folgende drei Thatsachen: Matthäus war der erste Evangelist, er schrieb in hebräischer Sprache, die Schrift war bestimmt für gläubig gewordene Juden.[9]) In seiner epistola ad Damasum bezeichnet er unser Evangelium als das erste, läßt es in hebräischer Sprache abgefaßt sein und bezeichnet ebenso, wie in der Präfatio, Judäa als Abfassungsort.[10]) Die Abfassung des Evangeliums durch Matthäus „in Hebraico sermone“ bezeugt Hieronymus auch im Commentar zu Isaias und im Schreiben ad Hedibiam.

Unser erstes canonisches Evangelium ist die durch das kirchliche Alterthum bezeugte Evangelienschrift des Apostels Matthäus.

Aufgabe dieses Abschnittes ist es, die Echtheit unseres canonischen Matthäus-Evangeliums darzuthun, d. h. den Nachweis zu liefern, daß selbes nach Inhalt und Umfang aus der Hand des Apostels Matthäus hervorgegangen ist. Weil aber nach dem einstimmigen Zeugnisse des kirchlichen Alterthums die Evangelienschrift des Matthäus in hebräischer Sprache abgefaßt war, der canonische Matthäus uns aber nur in griechischer Sprache vorliegt, so ist hier auch das Verhältniß der hebräischen Grundsprache zur griechischen Uebersetzung des Evangeliums zu besprechen. Demgemäß gliedert sich der ganze Abschnitt in folgende drei Theile: 1. äußere, 2. innere Gründe für die Echtheit des canonischen Matthäus-Evangeliums, 3. hebräische Ursprache und griechische Uebersetzung desselben.

---

8) Euſ. h. e. 3, 25: Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας ὡς ἤμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρουν. — 9) Hieron. de vir. ill., c. 3: Matthaeus primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi hebraicis literis composuit; und (praef. in Matth.): Primus omnium Matthaeus, qui evangelium in Judaea hebraeo sermone edidit ob eorum maxime causam, qui in Jesum crediderant ex Judaeis. — 10) Epist. ad Damas.: qui primus in Judaea evangelium Christi Hebraeis litteris edidit. Comm. in Oseam: primum Matthaeum evangelium Hebraeis litteris edidisse, quod non poterant legere, nisi qui ex Hebraeis erant.

1. Aeußere Bezeugung der Echtheit des canonischen Matthäus.

Bis in unser Jahrhundert hinein wurde allgemein angenommen, daß sich die vorhin angeführten Väterstellen direct auf unseren canonischen Matthäus bezögen, daß sie somit ebensoviele äußere Zeugnisse für dessen Echtheit, für seinen apostolischen Ursprung seien. Seit Schleiermacher wird auf protestantischer Seite vielfach die Ansicht vertreten, daß Papias an der angeführten Stelle nur eine durch Matthäus veranstaltete Sammlung von Reden Jesu bezeuge, und daß die ihm folgenden Väter und Kirchenschriftsteller sein Zeugniß mißverständlich auf das canonische Matthäus-Evangelium bezogen hätten, welches in der Zwischenzeit dadurch entstanden sei, daß ein uns unbekannter Autor die Redesammlung des Matthäus zu einer das gesammte messianische Wirken Jesu umfassenden Arbeit erweitert habe.[1]) Die These, daß Matthäus nur als Urheber einer Spruchsammlung und nicht als Verfasser einer das Gesammtwirken Jesu darstellenden Evangelienschrift anzusehen sei, wird damit zu begründen versucht, daß Papias selbst denselben nur als Verfasser der λόγια bezeichne. Gegen diese Auffassung des Papiaszeugnisses spricht eine Reihe von gewichtigen Gründen.[2]) Schon in dessen Wortlaute hat diese Erklärung keinen Halt; denn schon die Stellung von τὰ λόγια im Citate bei Eusebius, noch mehr aber der folgende Satz beweisen, daß der Nachdruck nicht auf τὰ λόγια, sondern auf Ἑβραΐδι διαλέκτῳ liegt. Papias will nach dem Zusammenhange seiner Nachricht die Leser nicht belehren, was Matthäus überhaupt schrieb, sondern nur, in welcher Sprache dessen Schrift abgefaßt war. Sie war hebräisch geschrieben, und aus diesem Umstande ergab sich die Nothwendigkeit ihrer Verdolmetschung, weil man im Kreise der Christen, welche Papias im Auge hat, der hebräischen Sprache nicht mächtig war.[3]) Papias hat somit eine ganz allgemein gehaltene Bezeichnung des Matthäus-Evangeliums gebraucht, und er wurde zur Wahl

---

[1]) Schleiermacher: Ueber das Zeugniß des Papias von unseren beiden ersten Evangelien. Theol. Stud. u. Krit., 1832. — [2]) Vgl. dazu Dietrich Gla: Die Originalsprache des Matthäus-Evangeliums. Paderborn u. Münster 1887. Ferner Theodor Zahn, Einleitung, 2, 254—270. — [3]) ἑρμηνεύειν steht in der Bedeutung: verdolmetschen, nämlich durch Uebertragung aus der hebräischen in die in Kleinasien gebräuchliche griechische Sprache (vgl. darüber Gla 45—55). Es ist strittig, ob wir nur an eine schriftliche Uebertragung zu denken haben (Schleiermacher u. A.), oder nur an eine mündliche, besonders bei den gottesdienstlichen Versammlungen (Theodor

dieses Ausdruckes durch den Umstand veranlaßt, daß er selbst, entsprechend dem Inhalte seines Werkes, welches eine Erklärung der Reden Christi bot, in erster Linie nur die in diesem Evangelium mitgetheilten Reden des Herrn in Betracht zog.[4]) Die bei Eusebius aufbewahrte Aeußerung des Papias über Matthäus setzt voraus, daß die Leser der Schrift des Bischofs Papias das Matthäus-Evangelium, auf welches in einer so allgemein gehaltenen Ausdrucksweise hingewiesen wird, nicht blos kannten, sondern daß sie selbes auch bereits in griechischer Uebersetzung besaßen. Nur unter dieser Voraussetzung wird die Nachricht des Papias verständlich, daß in der vergangenen Zeit die Christen Kleinasiens, wo Papias lebte und wirkte, nur durch Verdolmetschung den Inhalt des hebräisch geschriebenen Evangeliums kennen lernten.

Gegen die Annahme, daß Matthäus nur Verfasser einer Sammlung von Reden Jesu sei, spricht ferner die Thatsache, daß im messianischen Wirken Jesu zwischen Thaten und Lehren ein derartig enger Zusammenhang besteht, daß eine strenge Auseinanderhaltung beider Arten des messianischen Wirkens schon an sich fast unmöglich war, und daß im Falle der Uebergehung der Thaten des Herrn seine Lehren theils unverständlich geblieben wären, theils ihr Gewicht und ihre Be-

---

Zahn, auch nach Bernhard Weiß wahrscheinlich), oder endlich an eine mündliche und schriftliche Uebersetzung zugleich (Gla). Ich halte Zahn's Ansicht für die wahrscheinlichere. —

[4]) Auch Erich Haupt erklärt neuestens in einer eingehenden Recension der Einleitungsschrift Zahn's (Theol. Stud. u. Krit., 1900, S. 131—160) zugeben zu müssen, daß aus den bekannten Papiasworten das Dasein einer bloßen Redesammlung des Apostels Matthäus sich nicht erweisen läßt, und daß Papias seinerseits, auch wenn ihm unser Matthäus, so wie er ist, vorlag, sehr wohl habe sagen können, Matthäus habe die Logia in aramäischer Sprache niedergeschrieben, weil für ihn nur dieser Theil des Werkes in Betracht kam. — Gewöhnlich erklärt man den von Papias gebrauchten Ausdruck τὰ λόγια durch die Annahme, daß Papias denselben direct in der weiteren Bedeutung: „Offenbarungen Gottes", welche göttliche Lehren und Thaten in sich schließen, gebraucht habe, in welcher er wahrscheinlich schon an vier Stellen des N. T. steht (Apgsch. 7, 38; Röm. 3, 2; Hebr. 5, 12; 1 Petr. 4, 11), und welche er zweifellos bei Irenäus (adv. haer., I. 8, 1) hat. Einen Beweis dafür, daß Papias die gewählte Bezeichnung in diesem Sinne gebraucht habe, darf man mit Recht in dem Umstande finden, daß er in dem nur durch Eusebius erhaltenen Fragmente über Marcus berichtet, dieser habe die Lehren und Thaten Christi aufgeschrieben, und daß er im selben Zusammenhange den Inhalt dieser Schrift als λόγια κυριακά bezeichnet. Vgl. die eingehende Besprechung des Ausdruckes λόγια bei Gla, 28—45. —

deutung für die Leser vielfach verloren hätten.[5]) So konnte z. B. die Bergpredigt bei den Lesern der Schrift des Matthäus nur dann den vollen Glauben erwecken, daß Jesus sich durch diesen Lehrvortrag als N. T. Gesetzgeber erwiesen habe, wenn sie in der gleichen Schrift zugleich von Jesu Wunderthaten lasen. Die Art, wie Jesus selbst die ihm eigene Macht der Sündennachlassung bewies, mußte den Lesern der λόγια des Matthäus geradezu unverständlich bleiben, wenn diese nicht im Zusammenhange mit der Rede Jesu auch den Bericht über die Heilung des Paralytischen lasen. Auch die in der Instructionsrede an die Apostel gerichtete Aufforderung, sie sollten bei Ausführung der ihnen übertragenen Mission von ihrer Wundermacht Gebrauch machen, würde für die Leser der Rede nicht recht verständlich gewesen sein, wenn sie nicht aus der gleichen Schrift erfuhren, daß auch der Meister selbst seine Lehre durch Wunderthaten bekräftigte.[6])

Im ganzen kirchlichen Alterthume findet sich nicht die geringste Spur von der Existenz einer nur Reden Jesu enthaltenden Schrift des Matthäus. Die Vertreter dieser Hypothese müssen sich bezüglich der Beschaffenheit der angeblichen Schrift mit Vermuthungen begnügen, deren eine dahin geht, daß die im Ur-Matthäus enthalten gewesenen Reden am vollständigsten in unser erstes canonisches Evangelium herübergenommen worden seien.

Dazu kommt folgende schwerwiegende Thatsache: die Väter vom Ausgange des 2. Jahrhunderts an bezeichnen ohne Ausnahme den canonischen Matthäus als eine Schrift des Apostels Matthäus, und sie behandeln seinen Inhalt als heiligen Text. Wenn sie nun einerseits die Thatsache bezeugen, daß Matthäus hebräisch geschrieben habe, andererseits aber jede Aeußerung über das Verhältniß des ihnen vorliegenden griechischen Textes zum hebräischen Original unterlassen, so

[5]) Ueber den engen, theils geschichtlichen, theils sachlichen Nexus zwischen Thaten und Lehren im messianischen Leben Jesu vgl. Gla 41—43, Zahn 255. — Vielleicht aus diesem Grunde meint B. Weiß (Matthäus-Evangelium, 9. Aufl., S. 10), daß man unter Festhaltung des strengen Wortsinnes von τὰ λόγια annehmen könne, daß sich neben längeren und kürzeren Spruchreihen auch eine Anzahl kurzer skizzenhafter Erzählungen, die dem Apostel meist durch besonders wichtige Worte Jesu ihre Bedeutung erhielten, in der Schrift des Matthäus befunden hätten. — [6]) Nebenbei mag bemerkt werden, daß der enge innere Zusammenhang zwischen Jesu Lehrthätigkeit und seinen Wundern besonders im Johannes-Evangelium aufgedeckt wird (vgl. die Kap. 5 u. 6 dieses Evangeliums).

bekunden sie durch dieses Verhalten ihren Glauben, daß sich die griechische Uebersetzung mit der hebräischen Urschrift inhaltlich decke.

Der Einwand, daß die altkirchliche Tradition über Matthäus als Verfasser unseres ersten canonischen Evangeliums ihre einzige und ausschließliche Quelle in der mißverstandenen Nachricht des Papias habe, ist bei der Sorgfalt, mit welcher die Kirche über die heiligen Schriften wachte, an sich völlig unglaubwürdig, und überdies hat er im Wortlaute der Väterzeugnisse gar keinen Halt. Bei Irenäus, der noch im zweiten Jahrhunderte lebte, vermöge seiner Heimat und seiner späteren amtlichen Stellung die Tradition der Gesammtkirche genau kannte und von Tertullian als omnium doctrinarum curiosus explorator bezeichnet wird, ist schon von vornherein die Supposition höchst gewagt, daß er das Papiaszeugniß kritiklos auf den zu seiner Zeit vorhandenen canonischen Matthäus übertragen habe. Wenn er aber in seiner Mittheilung über Matthäus sich auf das Zeugniß des ihm wohl bekannten Papias nicht beruft, und wenn er durch die Angabe über die Abfassungszeit des Evangeliums über Papias hinausgeht, so gibt er hinlänglich zu erkennen, daß er einer von Papias unabhängigen, selbständigen Tradition folgte. Daß eine solche, von Papias unabhängige Ueberlieferung auch in der alexandrinischen Kirche vorhanden war, bezeugt die von Eusebius aufbewahrte Nachricht des Pantänus über das Matthäus-Evangelium. Origenes endlich beruft sich für seine Nachricht, daß Matthäus der Verfasser des canonischen Evangeliums sei, wie es sich zu seiner Zeit vorfand, auf die allgemeine Ueberlieferung der Kirche (ὡς ἐν παραδόσει μαθών), und mit Recht betont man, daß es überflüssig sei, den Origenes „gegen den Vorwurf einseitigen Abschreibens aus Papias oder Irenäus in Schutz zu nehmen" (Zahn), sowie daß es ganz willkürlich sei, die Ueberlieferung, auf welche er sich bezieht, blos von den Judenchristen herzuleiten und in das Gebiet des Irrthums zu verweisen (B. Weiß).

Schließlich möge noch ein Beweismoment kurz berührt werden. Die ältesten Väter führen häufig Stellen aus unserem Evangelium an und machen selbe durch die Art der Behandlung als Stellen der hl. Schrift kenntlich. Justinus Martyr bespricht die nur im Matthäus-Evangelium erzählten biblischen Thatsachen von der Ankunft der Magier, von der Flucht der hl. Familie nach Aegypten und vom bethlehemitischen Kindermorde. Wie er einerseits mit besonderer Vorliebe Stellen aus unserem ersten Evangelium anführt, so findet sich bei ihm andererseits

die ganz auffallende Erscheinung, daß die von ihm angeführten A. T. Stellen, welche er in einer sowohl vom Originaltexte als auch von der LXX stark abweichenden Form gibt, wiederholt wörtlich oder fast wörtlich mit deren Wiedergabe bei Matthäus übereinstimmen.[7]) Ebenso weist die uralte διδαχὴ τῶν ἀποστόλων eine sehr große Anzahl von Schriftstellen auf, welche sich nur im Matthäus-Evangelium finden; besonders zahlreich sind die Entlehnungen aus der im ersten Evangelium mitgetheilten Bergpredigt. So wird beispielsweise in dieser Schrift das Gebet des Herrn mit Ausnahme von zwei rein formellen Abweichungen ganz in jener Gestalt mitgetheilt, in welcher es im Matthäus-Evangelium vorkommt.[8])

2. Innere Gründe für die Echtheit des ersten canonischen Evangeliums.

Auch der Inhalt und die Form des ersten canonischen Evangeliums beglaubigen das Zeugniß des kirchlichen Alterthums, daß der Apostel Matthäus dessen Verfasser sei. Wo von diesem Apostel in unserem Evangelium die Rede ist, bekundet die Form der Erzählung eine gewisse bescheidene und demüthige Zurückhaltung des Hagiographen, wie sie von einem Apostel Christi zu erwarten ist. In den Apostel-Verzeichnissen der Evangelien, welche die Apostel paarweise anführen, nimmt Matthäus im betreffenden Paare im ersten Evangelium die zweite Stelle ein (Thomas — Matthäus), während er bei Marcus

---

[7]) Das Mt. 1, 23 aus Js. 7, 14 entlehnte Citat weicht in zwei Punkten von der LXX und in einem vom Originaltexte ab; Justin. apol. 1, 33 hat selbes conform mit Mt., und gerade im wichtigsten Punkte stimmt er mit Mt. überein, indem beide den Plur. καλέσουσιν (Justin. ἐροῦσιν) haben, statt des Sing. (καλέσεις LXX; καλέσει nach dem Originaltext). — Noch evidenter tritt diese Uebereinstimmung zwischen Mt. und Justinus in der Wiedergabe von Michäas 5, 2 hervor. Der Text der LXX, welcher eine freie Uebersetzung des Originals ist, lautet: καὶ σύ, Βηθλεέμ, οἶκος Ἐφραδά, ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα... Mt. 2, 6 hat dieses Prophetenwort in folgender, der Form nach völlig abweichender Textgestalt: καὶ σύ, Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα... und damit stimmt Justinus (apol. 1, 34) wörtlich überein (vgl. Comm. zu 2, 6). — [8]) Vgl. doctrina duodec. apostol., c. 9. Die zwei Abweichungen sind: statt des Plur. ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mt.) hat die διδαχή den Sing. ἐν τῷ οὐρανῷ, und statt des Plur. τὰ ὀφειλήματα hat die διδαχή den Sing. des abstracten ὀφειλήν. Interessant aber ist, daß dieses alte Literaturdenkmal bereits den Zusatz am Schlusse des Gebetes des Herrn hat: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (vgl. Comm. 6, 13).

und Lucas zuerst angeführt wird (Matthäus — Thomas). Im ersten Evangelium allein wird er mit dem für die Juden nicht ehrenvollen Prädicate „der Zöllner“ aufgeführt,[1]) desgleichen ist in demselben nur allgemein von einem Mahle die Rede, das im Anschlusse an die Berufung des Matthäus gehalten wurde, ohne daß der Veranstalter desselben ausdrücklich genannt wird, während Lucas nicht blos Matthäus ausdrücklich als solchen nennt, sondern auch das abgehaltene Gastmahl als ein glänzendes bezeichnet. — Die altkirchliche Tradition, daß Matthäus sein Evangelium für Palästinenser geschrieben habe, findet ihre volle Beglaubigung durch den Inhalt unseres ersten canonischen Evangeliums, und zwar sowohl hinsichtlich der Auswahl des evangelischen Stoffes als auch in Bezug auf dessen Gliederung nach einem bestimmten lehrhaften Gesichtspunkte. Der Verfasser des Evangeliums hat von den Thaten und Lehrvorträgen Jesu eine solche Auswahl getroffen, daß die Leser der Schrift im Glauben befestigt werden mußten, es werde ihnen das Leben und Wirken des ihnen verheißenen Messias geschildert. Mit Recht wurde und wird betont, daß der Inhalt des Matthäus-Evangeliums geradezu eine historische Beweisführung für die in der Person Jesu erfolgte Verwirklichung der messianischen Weissagungen, wie sie bei Isaias 35, 1 ff. und 61, 1 ff. zusammengefaßt sind, bezeichnet werden könne. — Aber auch noch andere Momente bezeugen die Richtigkeit der Tradition über die ersten Leser unseres Evangeliums. Der in keinem andern Evangelium so oft vorkommende Hinweis auf die in den Geschicken Jesu, in seinem Wirken, ja sogar in der Form seiner Lehrweise in Erfüllung gegangenen messianischen Weissagungen hatte nur dann Sinn und Bedeutung, wenn die ersten Leser der Schrift mit den messianischen Verheißungen der Juden ganz genau vertraut waren. Desgleichen setzt die Darstellungsweise des Evangeliums voraus, daß seine Leser mit den Religionsgebräuchen der Juden, mit den socialen Verhältnissen des Gesammtvolkes und mit der Geographie des Landes vollkommen vertraut waren.

Trotzdem unser erstes canonisches Evangelium durch sichere äußere und innere Gründe als eine Apostelschrift bezeugt wird, und trotzdem

[1]) Schon Eusebius hat in diesem Umstande eine Andeutung gefunden, daß Matthäus selbst der Verfasser des Evangeliums sei: τοῦτο (i. e. τὸν πρότερον βίον) οὐδεὶς τῶν εὐαγγελιστῶν ἐδήλωσεν, οὐχ ὁ συναπόστολος αὐτοῦ Ἰωάννης, οὐδέ γε Λουκᾶς, οὐδὲ Μάρκος, ὁ δὲ Ματθαῖος τὸν ἑαυτοῦ στηλιτεύων βίον καὶ κατήγορος αὐτὸς ἑαυτοῦ γιγνόμενος (dem. ev., Migne, Patr. Graec. XXII., col. 213). —

diese Tradition ein nicht zu ignorirendes Gewicht durch den Umstand erhält, daß gerade ein solcher Apostel als Verfasser des Evangeliums bezeichnet wird, der sowohl in der apostolischen als auch in der nachapostolischen Zeit sehr selten genannt wird, so wird doch die Echtheit unseres Evangeliums scharf bekämpft. Sowohl solche Exegeten, welche mehr oder weniger entschieden an der Schleiermacher'schen Erklärung des Papiaszeugnisses festhalten, als auch solche, welche sie ablehnen, schöpfen die Hauptargumente gegen den streng apostolischen Ursprung unserer Schrift aus dieser selbst. Neuestens hat Bernhard Weiß fünf derartige Gründe vorgeführt, welche beweisen sollen, daß das Matthäus-Evangelium in seiner uns vorliegenden Gestalt nicht ursprünglich aus der Hand des Apostels hervorgegangen sein könne.[2])

Bei der Würdigung und Prüfung dieser gegen die Ursprünglichkeit des Evangeliums geltend gemachten Gründe fällt vorerst auf, daß den alten Erklärern, welche der Abfassungszeit desselben viel näher standen, mit dessen Sprache und mit den Verhältnissen, unter denen es entstand, viel vertrauter waren als unsere modernen Exegeten, die jetzt so stark betonten Bedenken nicht auch aufgefallen sind, obgleich viele von ihnen über umfassende wissenschaftliche Kenntnisse verfügten und in der Schriftbehandlung mit großer Strenge und gewissenhafter Sorgfalt zu Werke gingen. Was das Fehlen einer genauen chronologischen Ordnung und bestimmter Orts- und Zeitangaben, sowie den Mangel an geschichtlichem Zusammenhang in einem Theile der Aussprüche Jesu betrifft, so liegt der aus dem factischen Thatbestande gezogenen Deduction gegen den apostolischen Ursprung unseres ersten Evangeliums die nicht beweisbare Voraussetzung zu Grunde, daß ein

[2]) Bernhard Weiß, Das Matthäus-Evangelium. 9. Aufl. Göttingen 1898, S. 3. 4. Diese Gründe seien: 1. die vielen unbestimmten Zeit-, Orts- und sonstigen Angaben, welche selbst bei einer auf sachliche Anordnung abzweckenden Anlage sich mit der lebendigen Erinnerung des apostolischen Augenzeugen und Theilnehmers der Ereignisse nicht vereinigen lassen; 2. der theilweise Mangel an Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit; 3. der Mangel an geschichtlichem Zusammenhang in der An- und Einführung eines wesentlichen Theiles der Aussprüche Jesu oder ganzer Spruchreihen; 4. die vielen, zum Theil sehr wesentlichen Berichtigungen des Matthäus durch Johannes; 5. das Abhängigkeitsverhältniß des Matthäus von Marcus. — Ganz kürzlich hat der schon vorher erwähnte Erich Haupt erklärt: obgleich er den Hauptgrund, um deswillen man seit Schleiermacher eine Logia-Quelle angenommen habe, ablehnen müsse, so komme er doch aus inneren Gründen zu dem gleichen Resultate wie Schleiermacher (Stud. u. Krit., 1900, S. 154).

Apostel die evangelischen Ereignisse nur in historischer Reihenfolge habe niederschreiben können, daß er insbesondere jedes einzelne biblische Ereigniß genau nach seinem zeitlichen Verlaufe hätte fixiren müssen. Das Gegentheil dieser Voraussetzung hat Berechtigung. Gerade ein mit apostolischer Auctorität ausgerüsteter Hagiograph konnte den evangelischen Stoff seinem Zwecke gemäß gruppiren, ohne den Anstoß seiner Leser befürchten zu müssen, von denen viele selbst Augen- und Ohrenzeugen der Thätigkeit Jesu gewesen waren. Da aber der für die sachliche Anordnung der Begebenheiten maßgebende Zweck der Evangelienschrift aus dieser selbst genau erkennbar ist, so ist die erhobene Klage über den Mangel an chronologischer Ordnung unberechtigt und die daraus gezogene Folgerung unbegründet. — Ebenso kann wegen des Mangels an Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit in der Erzählung die Autorschaft des Evangeliums einem Apostel nicht abgesprochen werden. Zur Klarstellung dieser Eigenthümlichkeit der Darstellungsweise, welche indessen vielfach übertrieben wird, sind folgende Momente wohl zu beachten: wie die tägliche Erfahrung lehrt, besitzt nicht jeder Augenzeuge auch schon die Gabe, die selbst erlebten Ereignisse auch anschaulich zu schildern; Matthäus hat ferner einen größeren Theil der von ihm berichteten Heilsereignisse nicht selbst miterlebt, und war diesbezüglich auf die Mittheilungen von Augenzeugen angewiesen. Weil endlich die Leser der Schrift größtentheils den Herrn selbst gesehen und gehört hatten, so konnte sich der Verfasser über den äußeren Verlauf der erzählten Begebenheiten kurz und allgemein fassen und dafür das Hauptaugenmerk auf die Klarlegung von deren messianischen Bedeutung richten. — Die angeblichen unlösbaren Widersprüche zwischen Matthäus und den anderen Synoptikern sowie die Differenzen zwischen Matthäus und Johannes in der Leidensgeschichte finden ihre Erledigung in den Commentaren. — Ein Hauptargument gegen den apostolischen Ursprung des canonischen Matthäus bildet seine vielfache sprachliche Uebereinstimmung mit Marcus, welche Thatsache als eine Abhängigkeit des Matthäus von Marcus gedeutet wird. Gegen diese scheinbar durchschlagende Argumentation ist zunächst Folgendes zu bemerken: Es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, weil in der Sachlage begründet, daß für die Verkündigung des Evangeliums unter Griechen oder griechisch redenden Juden sehr früh schon sich eine ziemlich feststehende Terminologie gebildet hatte. Dies forderte die Neuheit und Wichtigkeit der Heilslehre, aber auch der Umstand, daß die ersten Glaubensboten als

geborene Palästinenser die griechische Sprache nur in beschränktem Maße beherrschten. Ist aber diese Voraussetzung richtig, dann darf die sprachliche Uebereinstimmung des Matthäus mit Marcus nicht als eine Abhängigkeit jenes von diesem gedeutet werden, sondern es ist die Uebereinstimmung durch die gleichmäßige Abhängigkeit Beider von dem vorhandenen festen Sprachtypus in der mündlichen Heilspredigt zu erklären. Es kann aber auch die weitere Möglichkeit absolut nicht in Abrede gestellt werden, daß nämlich der Uebersetzer des hebräischen Matthäus in die griechische Sprache bei seiner Arbeit bezüglich der Ausdrucksweise den bereits existirenden Marcustext zu Rathe zog und selbem vielfach folgte. Bei dieser Sachlage ist es aber unzulässig, mit den aus dem Sprach-Charakter unseres griechischen Matthäus entnommenen Argumenten das positive und bestimmt lautende Zeugniß der Tradition über den apostolischen Ursprung der Schrift mit Erfolg bekämpfen zu wollen.

3. Hebräische Ursprache und griechische Uebersetzung des Evangeliums.

Die altkirchliche Tradition, daß das Matthäus-Evangelium ursprünglich im hebräischen Dialecte, d. h. in der um die Zeit Christi in Palästina gebräuchlichen syro-chaldäischen Sprache abgefaßt worden sei,[1]) wurde erst im 16. Jahrhundert vorerst bezweifelt, bald aber entschieden bestritten.[2]) Von Seite der Protestanten wurde diese Ansicht mehr aus dogmatischen als aus exegetischen Gründen sofort acceptirt. In der neueren Zeit hat der berühmte katholische Exeget Leonhard Hug unter Festhaltung des streng apostolischen Ursprunges des Evangeliums mit dem Aufwande einer umfassenden Gelehrsamkeit die These

---

[1]) Unbegründet ist die auch in neuerer Zeit vertheidigte Annahme, daß Matthäus sein Evangelium in der heiligen Sprache des A. T. geschrieben habe. Nach Zahn (Einl. 2, 263) ist diese Auffassung als „geschichtlich unmöglich" abzulehnen. Vgl. die eingehende Besprechung der Frage bei Gla 55—61. — [2]) Zuerst hat Erasmus diesen Zweifel in seiner adnotatio ad Mt. 8, 23 ausgesprochen: mihi videtur probabilius, hoc evangelium eadem fuisse scriptum lingua, qua ceteri scripserunt evangelistae. Bald nach ihm hat der Kardinal Cajetanus die hebräische Originalschrift bestimmt bestritten. In der Einleitung des Commentars zu Mt. (vgl. Ausgabe zu Lyon 1556) erklärt er unter Berufung auf 1, 23 und 27, 46: hoc certum est, evangelium istud, quod habemus, Graece a Matthaeo scriptum esse. —

vertheidigt, daß das Griechische dessen Ursprache sei.[3]) Die protestantischen Exegeten behaupten aber fast allgemein, daß der vorliegende griechische Text die Originalschrift, nicht aber eine Uebersetzung sei, und daß er nur im weiteren, uneigentlichen Sinne als Werk eines Apostels bezeichnet werden könne. Dagegen hat in allerneuester Zeit der protestantische Exeget Theodor Zahn mit überzeugenden Beweisgründen den Nachweis geführt, daß „unser griechischer Matthäus eine nach Genauigkeit strebende Uebersetzung einer einheitlichen aramäischen Originalschrift sei", und es ist auch von Seite protestantischer Kritiker, welche diese Stellungnahme nicht theilen, die Vermuthung ausgesprochen worden, daß Zahn's Eintreten für die traditionelle Auffassung nicht ohne eine, wenn auch nur vorübergehende Wirkung bleiben werde.[4]) Die besonders von L. Hug vertretene Ansicht, daß die kirchliche Tradition vom hebräischen Original des Matthäus-Evangeliums ihre ausschließliche Quelle im Papiaszeugnisse habe, daß aber der geistesschwache Papias bezüglich der Ursprache des Evangeliums getäuscht worden sei, scheitert schon am Wortlaute dieses früher angeführten und kurz gewürdigten Zeugnisses. Der Bischof von Hierapolis berichtet nämlich, daß die Schrift des Matthäus, weil in hebräischem Dialecte geschrieben, für die dieser Sprache unkundigen Christen verdolmetscht werden mußte. Nicht in der Mittheilung über die hebräische Sprache der Logia des Matthäus, sondern in dem Berichte über den Nothstand, der wegen der hebräischen Abfassung dieses Werkes einige Zeit in den Christengemeinden Asiens herrschte, liegt nach der richtigen Bemerkung Zahn's die Bedeutung des Papiaszeugnisses. Die Annahme, daß der Bischof Papias, dessen Lebensanfang in's 1. Jahrhundert zurückreicht, sich über die Thatsache dieses Nothstandes habe täuschen lassen, ist geradezu undenkbar. Damit sind wir aber auch der Aufgabe enthoben, die späteren Väter und Schriftsteller gegen den Vorwurf einer kritiklosen Aufnahme und Weiterverbreitung des Papiaszeugnisses in Schutz zu nehmen.

Es ist somit der uns vorliegende griechische Text des Matthäus-Evangeliums eine Uebersetzung der hebräischen Originalschrift. An

[3]) L. Hug hat, um den Nachweis zu liefern, daß ein ursprünglich griechisch geschriebener Matthäus von Judenchristen Palästinas gelesen und verstanden werden konnte, in einem eingehenden, auch jetzt noch werthvollen Excurse gezeigt, wie weit damals die griechische Sprache verbreitet war (Einl. 2[4], 27—49). — [4]) Vgl. die Besprechung von Zahn's Einleitung durch Johannes Weiß in der „Theol. Rundschau", Tübingen. 1900. 2. Heft, 41—50. —

vielen Beispielen ist als sicher zu erkennen, daß der Uebersetzer zwar Genauigkeit anstrebte, daß er aber als Translator nicht sclavisch den Worten des hebräischen Originals folgte. Die Sprache ist sowohl in Bezug auf den Gebrauch einzelner Worte und Redewendungen als auch in der Constructionsweise öfters hebräisirend, doch nicht in dem Grade, wie bei Marcus. Während man aus dem Sprachcharakter unseres griechischen Matthäus und noch mehr aus der Form, in welcher in demselben die A. T. Citate angeführt werden, das Hauptargument dafür entnahm, daß der griechische Text der Originaltext und nicht eine Uebersetzung der hebräischen Urschrift sei,[5]) hat Theodor Zahn den Nachweis geliefert, daß der griechische Text unseres Evangeliums ganz deutliche Spuren einer Uebersetzung aus semitischem Originale an sich trage und daß ein starker Beweis für den Uebersetzungscharakter des Matthäus-Evangeliums gerade in der Form seiner A. T. Citate liege. Ganz gründlich hat Zahn mit der schon an sich unglaubwürdigen und durch nichts zu beweisenden Hypothese aufgeräumt, daß die in unserem Evangelium vorkommenden A. T. Citate dort, wo sie in den Reden Jesu oder anderer redend eingeführten Personen vorkommen, nach der LXX angeführt würden, dagegen dort, wo sie der Verfasser des Evangeliums anführe, nach dem Originaltexte ohne viel Rücksicht auf die LXX übersetzt seien.[6])

Die aus der Form der A. T. in unserem canonischen Matthäus entlehnten Argumente sind auch aus dem Grunde von höchst zweifelhaftem Werthe, weil selbe häufig eine ganz freie Wiedergabe sind, so daß die Frage, ob der Originaltext oder die LXX zur Grundlage diente, verschieden beantwortet wird.[7])

Das frühe Verschwinden des hebräischen Originals unseres Evangeliums erscheint auf den ersten Blick befremdend, doch ist es leicht erklärbar. Der hebräische Matthäus war überhaupt auf den kleinen Kreis der hebräisch redenden Judenchristen beschränkt, und damit war auch die Nothwendigkeit einer Uebersetzung in die damals im Oriente weit verbreitete griechische Sprache gegeben, wie uns das früher besprochene Papiaszeugniß ausdrücklich belehrt. Zugleich war dieser Uebersetzung ein weit ausgedehnterer Gebrauch gesichert als der hebräischen Urschrift. Aus den Zeitverhältnissen ist ferner erklärbar,

---

[5]) Vgl. darüber Schanz 20 ff. — [6]) Vgl. Zahn, Einl. 2, 297—301. — [7]) Vgl. Schanz 33. 34. —

daß der hebräische Matthäus selbst aus dem Kreise der Judenchristen allmälig ganz verdrängt ward. Die beim Herannahen der Katastrophe über Jerusalem in Folge der Mahnung des Herrn fliehenden Judenchristen kamen entweder in die Gegenden, deren Bewohner griechisch redeten, oder sie ließen sich in der Nähe der Nazaräer und Ebioniten nieder. Im ersten Falle bedienten sie sich hinfort des griechischen Matthäus der Gleichförmigkeit wegen, im zweiten darum, um sich dadurch von den Häretikern zu unterscheiden, in deren Besitz der mehr oder weniger entstellte hebräische Matthäus blieb.

Die Annahme, daß die griechische Uebersetzung noch im ersten christlichen Jahrhunderte angefertigt wurde, hat die größte Wahrscheinlichkeit für sich, da das Interesse an der Sache dazu Veranlassung gab.[8]) Schon Hieronymus wußte auf die Frage nach dem Uebersetzer keinen sicheren Bescheid zu geben.[9]) Die Annahme, daß der Apostel Jacobus, der Bruder des Herrn, Johannes oder endlich Matthäus selbst die Uebersetzung besorgt hätten, ist darum blos Vermuthung.[10]) Die Canonicität des griechischen Matthäus ist aber, wer auch immer der Uebersetzer aus dem Hebräischen gewesen sein mag, durch die Auctorität der Kirche, welche denselben recipirte, außer Zweifel gestellt.

Die ersten Leser des Evangeliums. — Zweck desselben.

Die Väter bezeugen einstimmig, daß unser Evangelium für palästinensische Judenchristen geschrieben worden sei. Das älteste Zeugniß ist das des Irenäus,[1]) nach welchem Matthäus für die Hebräer (die Juden)[2]) geschrieben hat. Daß aber die Ἑβραῖοι und Ἰουδαῖοι des Irenäus zunächst Judenchristen und nicht die ungläubig gebliebenen Juden sind,

[8]) Nach Zahn (2, 259) ist der griechische Matthäus eher vor dem Jahre 90 als nach dem Jahre 100 in der Provinz Asien entstanden. Wenn der auf Matthäus bezügliche Theil des Papiaszeugnisses ebenso auf den Presbyter Johannes zurückzuführen wäre, wie jener über Marcus, was aber nicht sehr wahrscheinlich ist, so hätten wir in diesem Umstande eine Andeutung, daß die griechische Uebersetzung noch im apostolischen Zeitalter angefertigt worden sei. Vgl. dazu Gla 54. 55. — [9]) Vgl. de vir. ill. c. 3. — [10]) Vgl. darüber Tisch. ed. oct. 1, 212. 213; Gla 173. 174.

[1]) Vgl. die früher angeführten Vätercitate. — [2]) Während nach der vorher mitgetheilten Aeußerung des Irenäus die Adressaten die Ἑβραῖοι sind, läßt er nach dem fragmentum 29 (vgl. Migne, Patr. Graec. VII, col. 1243) das Evangelium πρὸς Ἰουδαίους gerichtet sein. —

das geht, abgesehen von allen anderen Nachrichten, aus den Zeugnissen des Origenes und des Hieronymus hervor. Der Erstere sagt, Matthäus habe sein Evangelium herausgegeben für die Gläubigen aus dem Judenthume, und Hieronymus umschreibt Ἰουδαῖοι durch: propter eos, qui ex circumcisione crediderant evangelio Christi[3]) und: ob eorum vel maxime causam, qui in Jesum crediderant ex Judaeis.[4]) Die Annahme, unser Evangelium sei zunächst zum Zwecke der Bekehrung der ungläubigen Juden geschrieben worden, hat gar keinen Halt in der Tradition, und zudem haben wir auch nicht Eine Andeutung in der heiligen Schrift dafür, daß das Mittel der Schrift zur Verbreitung des Christenthums benützt worden sei.[5]) Doch schließt diese erste und nächste Bestimmung des Evangeliums die Annahme nicht aus, daß Matthäus in zweiter Linie auch solche ungläubige Juden im Auge gehabt habe, die sich noch nicht definitiv gegen Christus entschieden hatten.[6]) Diese traditionellen Angaben finden ihre Bestätigung in der inneren Beschaffenheit des Evangeliums. Es setzt Leser voraus, welche mit den palästinensischen Verhältnissen sowie mit dem ganzen Wesen des damaligen Judenthums völlig vertraut waren. Wir finden im Unterschiede von den andern Evangelien und der Apostelgeschichte weder geographische Notizen, noch Erklärungen jüdischer Sitten und Gebräuche, noch endlich Interpretationen hebräischer Ausdrücke.[7])

Da das Evangelium selbst seine Veranlassung und seinen Zweck nicht namhaft macht, so sind wir bei deren Feststellung auf den Inhalt und die Disposition der Schrift sowie auf die Zeugnisse der Väter angewiesen. Die älteste diesbezügliche Mittheilung finden wir bei Eusebius.[8]) Er berichtet: Als Matthäus daran war, die evangelische

[3]) de vir. ill., c. 3. — [4]) Praefat. in Matth. — [5]) Schanz. — [6]) So Jos. Grimm, Wieser, Cornely, Gutjahr u. A. — [7]) Vgl. den Absatz: innere Gründe für die Echtheit des Evangeliums. — Dagegen kann nicht geltend gemacht werden die Erklärung des Namens Emmanuel (1, 23), da selbe nur den Zweck hat, auf die hohe Bedeutung des Namens nachdrucksvoll hinzuweisen. Auch 4, 13 will nicht die Leser mit der geographischen Lage von Kapharnaum bekannt machen, sondern nur hervorheben, daß durch Jesu Wohnen gerade in Kapharnaum die prophetische Ankündigung bezüglich des Ortes, wo das messianische Heil seinen Anfang nehmen werde, in Erfüllung ging. Endlich ist, um noch ein weiteres Beispiel anzuführen, die Notiz (22, 23) nicht beigefügt, um die Leser mit einem Lehrsatze der Sadducäer bekannt zu machen, sondern um gleich auf den Punkt hinzuweisen, der im gegenwärtigen Streitfalle in Frage stand. — [8]) h. e. 3, 25. —

Heilsbotschaft in die außerpalästinensischen Gegenden zu tragen, wollte er den Juden, welchen er das Evangelium bisher mündlich gepredigt, dasselbe schriftlich zurücklassen. Es hatte somit das Evangelium zunächst den Zweck, als Ersatz zu dienen für die bisherige mündliche Verkündigung der Heilsbotschaft.[9]) Der letzte und tiefste Grund, welcher das Vorhandensein einer authentischen, durch einen Apostel angefertigten Urkunde über Jesu Leben und Wirken, insbesondere über den wahren und echten Gehalt seiner Heilslehre im höchsten Grade wünschenswerth machte, lag in den für die Judenchristen Palästinas nach allen Richtungen hin höchst gefährlichen Zeitverhältnissen. Die nie erstorbenen politisch-nationalen Bestrebungen des Judenthums waren um diese Zeit von Neuem entfacht worden und erfüllten auch die Edelsten unter den Juden mit ungewöhnlicher Begeisterung für die nationale Freiheit sowie mit Haß gegen die Römerherrschaft, der sich nur schwer bezähmen ließ. Da die Judenchristen mit ihren ungläubig gebliebenen Brüdern noch im nationalen Gemeindeverbande standen und mit ihnen das mosaische Gesetz als Rechtsbuch für das bürgerliche und staatliche Leben gemeinsam hatten, so war die Gefahr sehr groß, daß auch die Judenchristen in die nationale Gährung des Judenthums hineingezogen wurden.

Dazu kam der volksthümliche Zauber, den die alte Hauptstadt mit ihrem Tempel, ihrer Priesterschaft, ihrem Opferdienst ausübte.[10]) Diese Gefahren waren um so größer, je schwerer sich die Judenchristen von den falschen Vorstellungen eines irdisch siegreichen und glänzenden Messiasreiches, die sie von ihrer Kindheit an in sich aufgenommen hatten, völlig loszuschälen vermochten. Auch die große Armuth, in der die meisten Judenchristen lebten, sowie die Verunglimpfungen, welche sie als angebliche Verräther am Judenthume gerade zur Zeit seines nationalen Aufschwunges zu erdulden hatten, schlossen große Gefahren für die Religion Christi in sich. Diese Verhältnisse, unter denen die Christengemeinde Palästinas eine schwerere Prüfung zu bestehen hatte, als in den bisher geduldig getragenen Verfolgungen, spiegeln sich mehr oder weniger in der Darstellung unseres Evangeliums wieder. Nicht oft genug kann der Evangelist die Wahrheit betonen, daß in der Person Jesu der Messias der Juden erschienen sei, daß in seinem Leben,

---

[9]) Vgl. Reithmayr, Einl. in die can. Bücher des N. T., Schegg, Evangelium nach Matth., Wieser, Ueber Plan und Zweck des Matthäus-Evangeliums. — [10]) Vgl. Wieser.

Wirken, ja sogar in seiner Lehrweise das von den Propheten entworfene Bild vom verheißenen Messias in allen seinen Zügen sich verwirklicht habe. Die völlige Uebereinstimmung zwischen der Persönlichkeit Jesu und dem prophetisch gezeichneten Bilde des Messias der Juden ist der rothe Faden, der sich durch das ganze Evangelium hindurch zieht. Gegenüber der Gefahr, daß die Judenchristen in die Bestrebungen ihrer Volksgenossen, die nationale Selbständigkeit wieder herzustellen, hineingezogen werden konnten, mußte der Apostel ausführlich sich verbreiten über die Natur des von Christus gegründeten Reiches, über dessen Verhältniß sowohl zur A. T. Gottesordnung sowie zum gegenwärtigen Judenthum. Darum theilt gerade Matthäus jene Lehrstücke der Bergpredigt mit großer Ausführlichkeit mit, welche über die Natur und das Wesen des Messiasreiches überhaupt, sowie speciell über dessen Verhältniß zum alten Testamente handeln, darum der ausführliche Bericht über die Parabelreden am See Genesareth, die in so einfacher und doch so erhabener Weise das Messiasreich zu ihrem Inhalte haben. So ausführlich wie kein anderer Evangelist verbreitet sich ferner Matthäus einerseits über die Gründung der Kirche Christi, über die hierarchische Ordnung in derselben, sowie andererseits über die Verwerfung der Hierarchen des bisherigen Gottesreiches. Um endlich den Bedürfnissen seiner Leser völlig Rechnung zu tragen, mußte Matthäus auch zeigen, wie mit der Gründung des Reiches Christi sich jene Verheißungen erfüllt hatten, welche in so glänzenden Schilderungen von den messianischen Segnungen handeln, wie insbesondere die gegenwärtige Leidenszeit mit den verheißenen Heilsgütern vereinbar sei. Darum finden die Leser des Evangeliums eingehende Belehrung über das Wesen der messianischen Seligkeit und über den Weg, auf welchem sie erlangt wird. Ebenso theilt Matthäus ausführlich jenen Theil der Instructionsrede an die Apostel mit, welcher die großen Gefahren und Verfolgungen in der Verkündigung der evangelischen Heilsbotschaft schildert, darum hebt er in den verschiedensten Redewendungen die Nothwendigkeit der Selbstverleugnung und des Kreuztragens in der Nachfolge Christi hervor. Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so kann der Zweck des Matthäus-Evangeliums dahin bestimmt werden: es will zeigen, daß Jesus der den Juden verheißene Messias sei, und daß darum kein anderer erwartet werden dürfe, daß das von ihm gegründete „Himmelreich“ das verheißene Messiasreich sei, dessen Vorsteher die erwählten Apostel, nicht die verworfenen

Hierarchen der Juden sind, daß die Güter desselben vorzugsweise geistige seien, deren Erlangung durch sittliche Umwandlung, durch einen Wandel auf dem Wege des Leidens und Kampfes bedingt ist (vgl. Wieser).

Abfassungszeit des Evangeliums.

Die altkirchlichen Zeugnisse bestätigen einhellig, daß das Matthäus-Evangelium zuerst verfaßt worden ist. Dies wird entweder ausdrücklich bezeugt,[1]) oder wo es nicht geschieht, indirect dadurch angedeutet, daß bei Aufführung der Evangelien constant Matthäus zuerst genannt wird.[2]) In der genaueren Bestimmung der Abfassungszeit weichen die Exegeten bedeutend von einander ab. Auch die katholischen Gelehrten schwanken zwischen den beiden Terminen 37 und 67 nach Christus, obgleich in neuerer Zeit die Mehrzahl derselben der letzten Auffassung zuneigt.[3]) Sowohl die Vertreter der frühen als der späten Abfassungszeit kommen theilweise zu ihrem Resultate wesentlich aus inneren Gründen,[4]) während man in neuerer Zeit sich für die spätere Ab-

[1]) Neben den früher angeführten Väterzeugnissen ist noch Clemens von Alex. zu nennen, der bezüglich der Ordnung der Evangelien von den ältesten Presbytern gehört hat: diejenigen Evangelien, welche die Genealogie enthalten, seien zuerst geschrieben worden (Eus. h. e. 6, 14). Die in alten Vulgatahandschr. sich findende praefatio zu Matthäus sagt: Matthae(e)us ex Judaeis, sicut in ordine primus ponitur, evangelium in Judaea primus scripsit... (vgl. Wsw. 15). — [2]) In den Bibelhandschriften wird Matthäus derart einstimmig an erster Stelle gesetzt, daß die vereinzelt sich findenden Abweichungen nur als Ausnahmen erscheinen. An zweiter Stelle, nach Johannes, steht er bei Chrys. und in einer latein. Bibelhandschr. aus dem 15. Jahrh. (vgl. dazu Tertull. adv. Marc. 4, 2), an dritter Stelle (Joh., Lc., Mt.) in zwei Minuskelhandschr., an letzter Stelle endlich (Joh., Lc., Mc., Mt.) in einer aus dem 9. oder 10. Jahrh. stammenden Majuskelhandschr. der Münchner Universitätsbibl. (vgl. Tisch. 3, 137 f., 397 f.). Daß Matthäus auch in dem gerade am Anfange defecten muratorianischen Fragmente an erster Stelle stand, ergibt sich aus der Art, wie Lucas eingeführt wird, wornach zu schließen ist, daß unmittelbar zuvor vom Apostelschüler Marcus die Rede war. — [3]) Vgl. Schanz 46—52; Al. Schäfer 196—199. — [4]) So hat Aberle (Einl., herausgegeben von Schanz, S. 37—40) sich lediglich aus inneren Gründen dahin ausgesprochen, daß das Evangelium um 37, jedenfalls vor 41 oder 42, geschrieben worden sei. Dagegen folgerte früher L. Hug (Einl. 2⁴, 8—12) aus 27, 8; 28, 15; 23, 35; besonders aus 24, 15, daß das Evangelium geschrieben wurde, als die Römer Galiläa schon inne hatten und im Begriffe waren, Judäa zu erobern. Sein Schüler Ad. Maier (Einl. 66. 67) folgte ihm zwar in der Bestimmung der Abfassungszeit, er rückte aber in der Beweisführung das Zeugniß des Irenäus in den Vordergrund und ließ als innere Gründe nur 27, 8; 28, 15 gelten. —

fassungszeit in erster Linie auf das Zeugniß des Irenäus beruft, und damit die Andeutungen im Texte des Evangeliums selbst im Einklange findet. Nach Irenäus ist das Evangelium damals abgefaßt worden, als Petrus und Paulus gemeinschaftlich in Rom predigten und die Kirche gründeten.[5]) Die Erklärung dieses Ausspruches bereitet große, nicht leicht zu beseitigende Schwierigkeiten. Die auf uns gekommenen Documente aus der apostolischen Zeit wissen nicht blos nichts von einer gemeinsamen Predigtthätigkeit des Petrus und Paulus in Rom, mit welcher die Gründung der dortigen Christengemeinde verbunden gewesen wäre, vielmehr bezeugt der Römerbrief ausdrücklich, daß Rom bereits eine organisirte, blühende Christengemeinde besaß, bevor des Apostels Paulus sehnsüchtiger Wunsch, endlich einmal auch in diese Stadt kommen zu können, noch in Erfüllung gegangen war. Diese Schwierigkeit läßt sich, abgesehen von den verschiedenen vorgeschlagenen Erklärungsversuchen,[6]) in folgender Weise am einfachsten und zugleich am natürlichsten erklären: Irenäus hat jene auch sonst völlig glaubwürdig bezeugte Predigt des Petrus unter Claudius im Auge, durch welche dieser in der Metropole des Römerreiches eine Christengemeinde begründete; er nennt aber zugleich mit Petrus den Paulus, weil dieser κατ' ἐξοχήν der Apostel der Heidenwelt war, die in Rom ihren Mittelpunkt hatte, weil er später in Rom mündlich und schriftlich hervorragend im Dienste des Evangeliums gearbeitet, und weil er endlich die römische Kirche durch sein Martyrium verherrlicht hat.[7]) Da die früher besprochene Aeußerung des Eusebius auf die dispersio apostolorum hinzudeuten scheint, so dürfen wir mit großer Wahrscheinlichkeit die Zeit um die Mitte des vierten Decenniums des ersten christlichen Jahrhunderts als Abfassungszeit unseres Evangeliums ansehen.[8]) Die Behauptung, das Bedürfniß zur Abfassung des Matthäus-Evangeliums

[5]) adv. haer., III. 1, 1. — [6]) Vgl. darüber Schanz 46 ff., Cornely introd., 3, 76—79. — [7]) Eine analoge, streng geschichtlich nicht begründete Zusammenstellung der Thätigkeit beider Apostel finden wir auch bei Dionysius, Bischof von Corinth, der von einer durch Petrus und Paulus in Rom und in Corinth angelegten Pflanzung spricht (Eus., h. e. 2, 28). — [8]) Das Chron. des Eus., Theophyl., Euthym., ferner Unterschriften in einigen Bibelhandschr. (in Cod. K u. 126) nennen als Abfassungszeit das achte Jahr nach der Himmelfahrt Christi, Nicephorus Call. dagegen das fünfzehnte Jahr. Nach Cornely wurde es zwischen 40 u. 50 geschrieben; Kaulen hält die Zeit zwischen 42 u. 50 als die richtige, als die einzig zulässige; Gutjahr spricht sich nicht mit Bestimmtheit aus; Schneedorfer äußert sich im Sinne Kaulens. —

sei erst vorhanden gewesen, als die Gefahr des Abfalles zum Judenthume sich so gesteigert habe, daß auch Paulus mit dem Hebräerbriefe vor diesem Abfalle warnen mußte, ist nicht einwandfrei. Der nächste Zweck des Evangeliums bestand nämlich sicher nicht darin, die Leser vor dem Abfalle zum Judenthume zu warnen, sondern darin, sie im Christenthume zu befestigen und in das tiefere Verständniß desselben einzuführen. Ferner ist zu beachten, daß die nationale Bewegung der Juden, welche im Kampfe mit der Römerherrschaft ihren Höhepunkt erreicht hat, sich nur allmählich entwickelte und verschärfte, so daß deren Gefährlichkeit für das Christenthum dem mitten unter den Juden wirkenden Matthäus schon frühzeitig klar war und ihm rieth, rechtzeitig Vorkehrung zu treffen, damit die Judenchristen von der gefährlichen Bewegung überhaupt möglichst verschont würden.[9])

[9]) Zur Frage vgl. noch Belser, Zur Abfassung der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte, Tüb. theol. Quartalschrift 1893, S. 380 ff.

Ueberschrift des Evangeliums.

Nach den ältesten griechischen Handschriften lautet die Ueberschrift: Κατὰ Μαϑϑ(τ)αῖον.[1]) Die Ueberschrift der gedruckten Vulgata lautet: Sanctum Jesu Christi evangelium secundum Matthaeum. εὐαγγέλιον bedeutet nach seiner Etymologie „Lohn für eine gute Botschaft", dann in der spätern Gräcität „gute Botschaft" überhaupt. Im biblischen und kirchlichen Sprachgebrauche ist das Wort technische Bezeichnung der messianischen Heilsbotschaft, dann auch der Schrift, in welcher diese Freudenbotschaft verzeichnet ist.[2]) Die Präposition κατά gibt den Verfasser an mit der Nebenbedeutung, daß noch andere Urkunden desselben Inhaltes vorliegen.[3]) Ueber Matthäus vgl. 9, 9 und die Einleitung.

Erster Haupttheil.

Evangelische Vorgeschichte. 1, 1 bis 2, 23.

Inhalt. Der Evangelist führt vor die Genealogie Christi (1, 1—17), erzählt kurz seine wunderbare Empfängniß und seine Geburt (1, 18—25); darauf theilt er drei wunderbare Züge aus der Kindheitsgeschichte Jesu mit (2, 1—18) und schließt daran die Mittheilung, daß die heilige Familie in Nazareth ihren bleibenden Aufenthalt genommen habe (2, 19—23). In den mitgetheilten Ereignissen sieht der Evangelist messianische Weissagungen erfüllt. Der Inhalt des 2. Kapitels ist dem Evangelium des Matthäus eigenthümlich.

Genealogie Christi. 1, 1—17.

Sie führt den Nachweis, daß Jesus Christus der Nachkomme Abrahams ist, in dessen Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet

[1]) So Tisch., W.-H. nach ℵ B D. Auch einige Itala- und Vulgatahandschriften haben diese kurze Ueberschrift (vgl. Wsw.). In anderen Bibelhandschriften ist εὐαγγέλιον vorausgesetzt. Die Ueberschrift der Rec. τὸ κατὰ M. ἅγιον εὐαγγέλιον ist nur durch Minuskelhandschriften bezeugt. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. S. 21, 22. — Nach dem griechischen Worte ist das lateinische evangelium gebildet, welches bei den Profanschriftstellern nicht vorkommt (vgl. Kaulen 87). — [3]) Diversos auctores et modum scribendi diversum declarat. Mald.

werden sollen, daß er ein Sohn Davids ist, dem ein ewiges Königthum verheißen ward. (Vgl. Luc. 3, 23—38.)

V. 1. Enthält die Aufschrift zu der V. 2—17 folgenden Genealogie. βίβλος γενέσεως = liber generationis (Vulg.). βίβλος, ἡ steht hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung Buch, sondern: Aufzeichnung, Verzeichniß, Register (descriptio, enumeratio, catalogus). Ebenso wird liber bei den Klassikern gebraucht.[1]) γένεσις kommt in der Doppelbedeutung vor: Entstehung, Ursprung, Abstammung, und: das Entstandene, Erzeugte. Die erste Bedeutung ist festzuhalten,[2]) so daß der ganze Ausdruck den Sinn hat: Buch, d. h. Aufzeichnung des Ursprunges, der Abstammung. Die Verse 2—16 bilden eine Sacherklärung.[3]) Ἰησοῦς hebr. יְהוֹשׁוּעַ oder wie das Wort nach dem Exile geschrieben wurde, יֵשׁוּעַ bedeutet der Etymologie nach: Jehova ist Heil.[4]) Diesen im A. T. häufigen Namen hat der Sohn der Jungfrau Maria im himmlischen Auftrage darum erhalten, weil nach der authentischen Erklärung des Engels in seiner Person und in seinem Werke der Menschheit Heil zutheil geworden ist.[5]) — Χριστός ist griechische Uebersetzung des hebräischen מָשִׁיחַ „der Gesalbte".[6]) Gesalbt wurden bei den Juden die Hohenpriester[7]), die Könige[8]) und Propheten[9]). Mit der Salbung war die Mittheilung der zur Amtsverwaltung nöthigen Gaben und Gnaden verbunden.[10]) Im Anschlusse an Ps. 2, 2. 6 wurde das Prädicat „Christus", d. h. der Gesalbte, von den späteren Juden fast ausschließlich dem verheißenen Erlöser beigelegt. Jesus, der Sohn Marias, hat den Amtsnamen Christus darum, weil er das dreifache Amt des Priester-, König- und Prophetenthums in seiner Person in der vollendetsten Weise vereinigt. Die Salbung zum Messiasamte war bei ihm ganz eigenartig; sie geschah im Momente der Incarnation durch die hypostatische Vereinigung.[11]) Matthäus sagt schon in der Aufschrift der Genealogie „Jesu Christi", weil er gleich betonen will, daß der historische Jesus, der Sohn Marias, der Gesalbte, d. h. der verheißene

---

V. 1. [1]) Vgl. Hagen, 62, Klotz. — [2]) In der gleichen Bedeutung steht generatio, obgleich das Wort bei den Klassikern nur den actum generandi bezeichnet. — [3]) Menoch.: descriptio et catalogus eorum, a quibus Christus secundum carnem originem duxit. Vgl. dagegen Th. Zahn, Einl. 2, 270. — [4]) Vgl. Danko, H. R. N. T. 197. 98. — [5]) Vgl. 1, 21; Lc. 1, 31; 2, 21. — [6]) Zur gräcisirten Form Μεσσίας vgl. Comm. zu Joh. 1, 41; 4, 25. — [7]) Vgl. Lev. 4, 3; 8, 12. — [8]) 1 Kön. 10, 1; 16, 1; 24, 7 u. öft. — [9]) 3 Kön. 19, 16. — [10]) 1 Kön. 10, 10; 16, 13. — [11]) Vgl. Comm. zu Lc. 4, 18 u. Joh. 1, 17. —

Messias sei. Jesus Christus wird näher bezeichnet als „Sohn Davids", welcher (David) war ein „Sohn Abrahams". David und Abraham sind die Fundamentalglieder in der Reihe der Ahnen Jesu und werden als solche durch Aufführung in der Ueberschrift selbst hervorgehoben.[12])

V. 2. „Jacob aber[1]) zeugte den Judas und seine Brüder." Judas wird aufgeführt, weil der Verheißung gemäß der Messias aus ihm stammen sollte[2]) und er somit die messianische Geschlechtsreihe weiter führte. Die Brüder werden mit angeführt, weil die zwölf Söhne Jacobs die Väter des Zwölf-Stämme-Volkes, des Volkes der Verheißung, wurden.[3])

V. 3. „Judas aber zeugte den Phares und den Zara aus der Thamar." Phares und Zara waren Zwillingsbrüder, uneheliche Söhne des Judas, welcher sie mit seiner Schwiegertochter Thamar gezeugt hatte.[1]) Phares hat die messianische Ahnenreihe fortgesetzt, Zara wurde in die Stammtafel wahrscheinlich darum mit aufgenommen, weil gerade in der Geburt dieser Zwillingsbrüder die wunderbare, menschlichen Erwartungen widersprechende Gottesfügung sich bestimmt zeigt; denn obwohl Zara bereits als Erstgeborner bezeichnet war, ging doch Phares zuerst aus dem Mutterschooße hervor und wurde so Ahnherr des Messias.[2]) — Gegen die jüdische Gewohnheit, wornach Frauen nicht in die Geschlechtsregister aufgenommen wurden, erscheinen in der Genealogie Christi außer der seligsten Jungfrau noch vier andere Frauen: Thamar, Rahab, Ruth und Bethsabee; diese vier Frauen gelangten auf außergewöhnlichem Wege zu der Ehre, die messianische Ahnenreihe fortzuführen; drei (Thamar, Rahab und Bethsabee) waren Sünderinnen und Ruth war (wie auch Rahab) Heidin. Es kommt in diesen Thatsachen das freie Walten Gottes zum Ausdrucke, der in der Bereitung des messianischen Heiles nicht an die Kinder Abrahams gebunden war, es wird die Wahrheit angedeutet, dass der Messias um der Sünder willen kam, dass er Juden und Heiden zu Einem Gottesvolke vereinigte.[3]) Von Phares bis David ist der Stammbaum gleich mit Ruth 4, 18—22.[4])

---

[12]) Mald.: quod his potissimum duobus promissio nascituri ex ipsis Christi facta esset. — Nach Lyr. wird David aus einem sachlichen und formellen Grunde vorangestellt: propter eminentiam regiae dignitatis et ut convenientius generationis ordo texatur.

V. 2. [1]) δέ (Vulg. autem) fügt ein neues Glied der Genealogie an. (Winer 412.) — [2]) Vgl. Gen. 49, 10. — [3]) Vgl. dazu 10, 2.

V. 3. [1]) Vgl. Gen. 38, 16—30. — [2]) Vgl. Gen. 38, 27—30. — [3]) Vgl. Hieron., Mald., a Lap., Tirin., Knabenb. — Die gedruckte Vulg. hat Zaram, einige Itala- und Vulgatahandschriften aber Zara. Statt ‚de' Thamar hat Ambros. ‚ex'.

V. 4. Da Naasson beim Auszuge aus Aegypten Haupt des Stammes Juda[1]) war und Esrom dem Phares noch vor dem Einzuge in Aegypten geboren wurde,[2]) so werden aus der langen Zeit des ägyptischen Aufenthaltes nur die Zeugungen: Aram, Aminadab und Naasson aufgeführt.

V. 5. Das A. T. schweigt darüber, dass Rahab die Gemalin Salmons wurde; der Verfasser der Genealogie schöpfte diese Nachricht aus der Tradition. Nach Flavius Josephus[1]) beschenkte sie Josue nach der Eroberung von Jericho mit Aeckern. Nach einer talmudischen Tradition ward die Proselytin Rahab Gemalin Josues und Ahnfrau von acht Propheten, die zugleich Priester waren.[2]) Im N. T. wird ihr werkthätiger Glaube hervorgehoben.[3])

V. 6. Mit David trat die messianische Geschlechtslinie in die königliche Würde ein, und es wird dieser epochemachende Umstand durch den Beisatz „der König" ausdrücklich hervorgehoben.[1]) In der Genealogie wird David allein unter den Ahnen Jesu ausdrücklich als König bezeichnet: quoniam primus rex et quia perpetui regni promissio illi facta est. Mald. Zugleich war Davids Königthum ein Typus des Messiasreiches, der Kirche Christi.[2]) ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου scl. γυναικός (Bethsabee).[3]) Diese Umschreibung des Namens der Bethsabee hat den Zweck, auf das Unrecht aufmerksam zu machen, welches an dem gewissenhaften Urias begangen wurde, und die Wahrheit anzudeuten, dass die Sünden der Menschen die göttlichen Heilspläne nicht zu vereiteln vermögen.

V. 7. Vgl. 3 Kön. 11, 43; 14, 31; 15, 8.

V. 8. Zwischen Joram und Ozias sind drei Glieder ausgelassen: Ochozias, Joas und Amasias.[1]) Der allgemeine Grund dieser Auslassung liegt in dem Bestreben, auch in der zweiten Abtheilung der Generationen die Zahl von 14 Gliedern nicht zu überschreiten. Für

---

Auch bei Profanschriftstellern steht öfters de = ex (vgl. Klotz). — [4]) Vgl. dazu 1 Chron. 2, 5. 11. 15. — Statt Esron (gedruckte Vulg.) haben Handschriften der Itala und Vulgata der griechischen Form gemäß Esrom.

V. 4. [1]) Vgl. Num. 1, 7; 1 Chron. 2, 10. — [2]) Gen. 46, 12.

V. 5. [1]) Antt. V. 1, 7. — [2]) Vgl. Wünsche 3, 4. — [3]) Vgl. Hebr. 11, 31; Jac. 2, 25. — Unter Berufung auf Antt. V. 1, 2 haben einige jüdische und christliche Gelehrte (z. B. Lyr.) aus der Buhldirne eine Gastwirtin zu machen gesucht.

V. 6. [1]) Tisch., W.-H. habe βασιλεύς nach ℵ B und einigen Verff. gestrichen. — [2]) Vgl. Comm. zu Lc. 1, 32. — [3]) Vgl. 2 Kön. Kap. 11 u. 12.

V. 8. [1]) Vgl. 4 Kön. 8, 24; 1 Chron. 3, 11; 4 Kön. 14, 1. —

die Weglassung gerade der drei genannten Generationen war speciell ein mystischer Grund maßgebend. Es hat nämlich Joram die schändliche Athalia, die Tochter Achabs, geheiratet, dessen ganze Nachkommenschaft (d. i. bis in's vierte Glied) zu vertilgen, Gott geschworen hatte,[2]) und mit ihr den Ochozias gezeugt. Durch die Weglassung der drei oben genannten Generationen habe nun der Evangelist andeuten wollen, daß dieselben in den Augen Gottes gleichsam nicht existirten.[3])

V. 9. Vgl. 2 Chron. 26, 23; 27, 9; 28, 27.

V. 10. Vgl. 2 Chron. 32, 33; 33, 20. 25.

V. 11. Die Lesart: Ἰωσείας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος = Josias autem genuit Jechoniam et fratres ejus in transmigratione Babylonis[1]) muß festgehalten werden, weil sie durch die meisten und wichtigsten Handschriften gesichert und durch die Vulgata verbürgt ist. Der Vers besagt, Josias habe den Jechonias und dessen Brüder zur Zeit (= ἐπί) der Wegführung nach Babylon gezeugt. Nun ist aber nach dem Berichte des A. T. (1 Chron. 3, 15. 16) der Sachverhalt folgender:

Josias

| Johanan, Eliakim (Joakim), Zedekias, Sellum |

| Jechonias, Sedekias. |

Demnach bestehen folgende Schwierigkeiten: 1. Josias scheint Vater (ἐγέννησεν) des Jechonias genannt zu werden, während er doch dessen Großvater war. 2. Dem Jechonias werden Brüder zugeschrieben, während das A. T. nur Einen Bruder (Sedekias) namhaft macht. 3. Wird gesagt, Josias habe gezeugt zur Zeit der Abführung nach Babylon, während er doch schon 610 starb und der Schlußtermin jenes traurigen Ereignisses, das 605 den Anfang nahm, um volle 20 Jahre später fällt. Die erste Schwierigkeit läßt sich leicht beheben, da γεννᾶν wie V. 8 auch im weiteren Sinne genommen werden kann: zum Nachkommen haben. Ferner ist auch ἀδελφοί im weiteren Sinne zu nehmen und werden damit des Jechonias Oheime bezeichnet. Erwähnt werden aber die „Brüder" des Jechonias, um anzudeuten, daß mit Jechonias die ganze königliche Familie in's Exil wanderte.[2]) Wenn endlich von dem um 610 verstorbenen Josias gesagt wird, er habe den Jechonias

---

[2]) Vgl. 3 Kön. 21, 21. 22. — [3]) Hieron., Lyr., Mald., Tirin. u. A.

V. 11. [1]) Zum Genitiv vgl. Winer 176 u. Blaß 97. — [2]) Vgl. 4 Kön. 24, 10 ff

und seine Brüder gezeugt zur Zeit der Wegführung nach Babylon, so haben wir hier nicht den Zeugungsact, sondern selbstverständlich die durch die Zeugung des Josias begründete Generation zu verstehen, welche in die Zeit der Wegführung nach Babylon fällt.

V. 12. Μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν, nachdem die Umsiedlung geschehen war, d. h. nach der Wegführung nach Babylon. Salathiel, Sohn des Jechonias, wird Luc. 3, 27 Sohn des Neri genannt. Er war der älteste Sohn einer Enkelin des Jechonias, welche nach dem Gesetze über die Erbtöchter einen Mann aus dem Geschlechte ihres väterlichen Stammes heiratete, nämlich den Neri vom Geschlechte Davids in der Linie Nathans. Weil er als der Aelteste in den Erbbesitz seines mütterlichen Großvaters Jechonias trat, galt er gesetzlich als dessen Sohn, und als solcher wird er bei Matthäus angeführt. Zorobabel wird hier wie auch 1 Esdr. 3, 2; 5, 2; Hag. 1, 1 (vgl. Luc. 3, 27) ein Sohn Salathiels genannt. Genauer ist der Bericht 1 Chron. 3, 19, wo zwischen beiden Phadaja steht, der nach 1 Chron. 3, 17 u. 18 ein Bruder des Salathiel war. Die Differenz erklärt sich aus dem Gesetze über die Leviratsehe. Phadaja war der leibliche, Salathiel der gesetzliche Vater des Zorobabel.

V. 13—15. Alle Stammglieder nach Zorobabel kommen im A. T. nicht vor. Davids Familie war bereits in Niedrigkeit und Armuth herabgesunken. Ungeachtet seines königlichen Ursprunges sollte der Sohn Gottes in tiefster Niedrigkeit geboren werden, und damit waren zugleich die nationalen Messiashoffnungen der Juden von vornherein zurückgewiesen.

V. 16. „Jacob aber zeugte den Joseph, den Mann Marias, von welcher geboren wurde Jesus, der genannt wird Christus.“ Der Zusatz „Mann Marias“ gehört dem Evangelisten an, und ἀνήρ bezeichnet Gemal, denn als der Evangelist schrieb, war Joseph schon längst der Mann Marias gewesen. Der Grund dieser näheren Bestimmung wird aus der nachfolgenden Erörterung ersichtlich werden. Die von der bisherigen Formel abweichende Redewendung: ex qua natus est lehrt, daß Joseph nicht der natürliche Vater Jesu war. Die Worte qui dicitur Christus sind eine historische Notiz des Evangelisten.

Fast ausnahmslos halten die Exegeten daran fest, daß Matthäus die Genealogie Josephs und nicht die Marias gibt.[1]) Ist aber Jesus nur

V. 16. [1]) Vgl. Comm. zu Lc. S. 77. —

der Sohn Marias und nicht auch Josephs, wie konnte da Matthäus der Genealogie die Aufschrift geben: liber generationis Jesu Christi ...? Folgende Momente beantworten die aufgeworfene Frage in ganz befriedigender Weise. Nach der Meinung sehr vieler Väter, älterer und neuerer Exegeten[2]) war Maria eine sogenannte Erbtochter (filia heres). Nach dem mosaischen Gesetze mußte eine solche einen Mann heiraten, der der Abstammung nach dem Geschlechte ihres Vaters angehörte.[3]) Als Erbtochter konnte somit Maria den Joseph nur dann zur Ehe nehmen, wenn sie väterlicherseits ebenso wie Joseph von David abstammte. Dazu kommt, daß Paulus die Davidische Abstammung Marias, der Mutter des Herrn, als anerkannte Thatsache voraussetzt.[4]) Endlich war Maria zur Zeit, als sie den Heiland gebar, bereits gesetzmäßig mit Joseph vermält,[5]) so daß der in dieser Ehe geborene Sohn Marias als gesetzlicher Erbe Josephs galt.[6]) Da nun der durch die salomonische Linie von David abstammende Joseph der Stammhalter des Davidischen Hauses war, so ging seine theokratische Berechtigung auf Davids Thron auf den Sohn seiner Gattin Maria über, wie anderseits er selbst gewürdigt ward, dessen Vater genannt zu werden.[7]) Diese Erwägung macht es uns auch klar, warum der Evangelist sagt: Jacob zeugte den Joseph, den Mann Marias. Schon in der vorgeführten Stammtafel legt Matthäus seinen judenchristlichen Lesern nahe, daß Jesus, der Sohn Marias, durch Joseph, den Gemal seiner Mutter, auch das theokratische Anrecht auf das dem David in einem seiner Nachkommen verheißene ewige Königthum habe.

Auch Lucas gibt 3, 23—38 eine Genealogie Christi. Beide weisen eine Reihe von Verschiedenheiten auf. Matthäus beginnt seine Genealogie mit dem Patriarchen Abraham, dem Stammvater der Juden, und führt sie herab bis auf Christus; Lucas hingegen verfolgt dieselbe von Christus aufwärts bis Adam, den Stammvater des ganzen Menschengeschlechtes, wodurch sie zugleich umfangreicher wird als jene. Dieser Unterschied hat seinen Grund in der Verschiedenheit der Zwecke beider Evangelisten. Matthäus schrieb zunächst für die Judenchristen, um ihnen zu zeigen, daß Jesus der den Juden verheißene Messias sei; darum beginnt er seine Genealogie mit Abraham dem Stammvater derselben. Lucas, der zunächst Heiden-

[2]) Vgl. Comm. zu Lc. 2, 4. 5. — [3]) Vgl. Num. 27, 1 ff. — [4]) Vgl. Röm. 1, 3. — Vgl. zu 1, 24. 25. — [5]) Vgl. die Erklärung bei a Lap., dazu Knabenb. — [6]) Vgl. Comm. zu Lc. 3, 23. — [7]) Vgl. 2 Kön. 7, 12—14; Lc. 1, 32. 33. —

christen im Auge hat, hebt die universale Bedeutung Christi hervor; dem entsprechend führt er dessen Genealogie bis auf den Stammvater der gesammten Menschheit zurück. Beide Genealogien haben ferner von David abwärts nur folgende gleiche Glieder: Salathiel, Zorobabel, Joseph, Jesus. Speciell, um von den weiteren Verschiedenheiten abzusehen, nennt Matthäus Joseph einen Sohn Jacobs (1, 16). Lucas hingegen sagt: „Joseph, qui fuit Heli“ 3, 23. Im Anschlusse an Julius Afrikanus[8]) löst man diese Verschiedenheit gewöhnlich durch die Annahme, daß Matthäus den leiblichen Vater des Jacobus anführt, Lucas hingegen den gesetzlichen nach den Bestimmungen über die Leviratsehe; Ambrosius kehrt das Verhältniß um.[9]) Die Vertreter der Ansicht, daß Lucas die Genealogie Marias darbiete, sehen in Heli nicht den Vater, sondern den Schwiegervater des Joseph. Wenn die Tradition bei Epiphanius[10]) und Johannes Damascenus[11]) als den Vater der Maria Joachim bezeichnet, so streitet dies nicht gegen die Annahme, daß der bei Lucas genannte Heli Vater der Maria sei. Heli ist die Abkürzung von Heliakim, Eliakim (Heli) und Joachim bezeichnen dasselbe: Gott oder Jehova ist Aufrichter.

Μαρία ist gräcisirte Form des hebräischen Mirjâm. Bei Matthäus findet sich mit zwei Ausnahmen durchgehends die Form Μαρία, bei Lucas hingegen nur die Form Μαριάμ. Ueber Ableitung und etymologische Bedeutung des Namens sind die Exegeten sehr getheilter Meinung. Schon der heil. Hieronymus führt sechs verschiedene Deutungen des Namens an: illuminatrix mea, illuminans eos, smyrna maris, stella maris, amarum mare, domina. Nach Bardenhewer hat die Deutung „wohlbeleibt“, d. h. schön, alle jene Sicherheit, welche der Natur der Frage nach erreichbar ist.[12])

V. 17. Der Evangelist zerlegt die ganze Genealogie Jesu in drei je vierzehngliedrige Theile. Bei der Zählung der Glieder ist Jechonias nach dem Vorgange des heil. Augustin[1]) zweimal zu zählen, weil er selbst zur Zeit der Uebersiedelung gezeugt war, aber erst nach der

---

[8]) Euseb. h. e. 1, 7. — [9]) Vgl. über die Literatur Mald., a Lap., meinen Comm. zu Lucas, Schanz, Knabenb. und Schindler J., St. Joseph 1893, S. 1 ff. — [10]) haer. 78, 17. — [11]) Orat. de Virg. Mariae nativ., u. de fide orthod. 4, 15. — [12]) Vgl. Bardenhewer: Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben. Bibl. Studien 1. Bd., 1. Heft. Vgl. dazu meinen Comm. zu Lc. S. 18. 19; Knabenb. zur Stelle.

V. 17. [1]) de cons. ev. 2, 4.

Uebersiedelung zeugte, so daß er also als Gezeugter in die Periode ἕως τῆς μετοικεσίας, als Zeugender aber in die Periode ἀπὸ τῆς μετοικεσίας gehörte. Ferner muß Jesus Christus als Schlußglied der Genealogie mitgezählt werden, denn der Evangelist gibt ja das Geschlechtsregister Jesu Christi und sagt bei Begrenzung der dritten Tessaradekade ausdrücklich ἕως τοῦ Χριστοῦ. Wenngleich zwischen Joseph und Jesus keine eigentliche Genea statt hatte (vgl. 16), so war doch Joseph als Gemal der Maria der bürgerlich giltige Vater des Herrn. Die Bedeutung der Dreitheilung der ganzen Genealogie gibt Maldonat gut mit den Worten: Evangelistam tribus tessaradecadibus triplicem populi statum, sub judicibus, sub regibus, sub ducibus comprehendere. Jeder dieser Theile umfaßt die gleiche Zahl von Gliedern, nämlich vierzehn. Nicht in der bedeutungsvollen Zahl 14 ($= 2 \times 7$) an sich, sondern in dem Umstande, daß auf jede große Entwicklungsperiode des Volkes Israel die gleiche Zahl der Generationen entfällt, müssen wir eine höhere Bedeutung suchen. Das gleiche göttliche Walten, welches sich bei den einzelnen Generationen manifestirte, zeigt sich durch alle drei großen Entwicklungsperioden des Volkes Israel hindurch, so daß die Geschichte dieses Volkes ungeachtet der verschiedensten Wechselfälle den von Gott gewollten Abschluß fand in der Erscheinung des verheißenen Messias

Erzählung der wunderbaren Herkunft Christi. 1, 18—25.

Im engen Anschlusse an V. 16 und zur Erklärung der Worte „ex qua natus ...“ erzählt jetzt der Evangelist näher die wunderbare Herkunft Christi.

V. 18. Die Erzählung beginnt mit dem Zeitpunkte, da Maria dem Joseph bereits verlobt war. „Mit (Jesu) Christi[1]) Herkunft aber verhielt es sich so: Als seine Mutter Maria dem Joseph verlobt war,

---

V. 18. [1]) Die durch alle Itala- und Vulgatahandschriften bezeugte Lesart der Vulgata ist die wahrscheinlich ursprüngliche; denn wenn sie auch in den uns erhaltenen griech. Handschr. fast unbezeugt ist (nur die Minuskelhandschr. 71 auf der Vaticana hat sie bestimmt und bei D darf man sie wegen d vermuthen), so spricht für sie ganz bestimmt Irenäus (adv. haer III. 16, 2), der Sinn und Zusammenhang mit V. 17 und endlich die Grammatik, da sich sonst nirgends in guten Handschr. bei der Verbindung Ἰησοῦς Χριστός der Artikel findet. Tisch. (8) hat die im Griech. am stärksten bezeugte Lesart Ἰησοῦ Χριστοῦ, W-H. setzen Ἰησοῦ in Klammern, und am Rande haben sie nach B Χριστοῦ Ἰησοῦ. (Vgl. noch Brandsch., S. 166 f. —

wurde sie, bevor sie zusammenkamen, schwanger befunden vom hl. Geiste." ἡ γένεσις[2]) = origo (Vulg. generatio, vgl. V. 1), d. h. Herkunft. Dem Contexte gemäß ist zunächst an die übernatürliche Zeugung des Leibes Christi im Schooße Marias zu denken, doch schließt der Ausdruck auch (vgl. V. 25) die Geburt des Herrn in sich (conceptus et nativitas). οὕτως = sic, d. h. wie es im Folgenden erzählt wird.[3]) — Da μνηστεύεσθαι seiner eigentlichen Bedeutung nach „verlobt werden" (desponsari) bezeichnet, so haben wir mit der großen Mehrzahl der alten[4]) und fast allen neueren Erklärern festzuhalten, daß Maria zur Zeit ihrer Empfängniß sowie zur Zeit, um die es sich hier handelt — mehr als drei Monate nach der Empfängniß — mit Joseph erst verlobt, aber noch nicht vermält war. Weil Joseph im V. 20 „Mann" Marias genannt wird, weil dort von einer „Entlassung" Marias die Rede ist, weil endlich die mit Joseph bereits vermälte Maria eine uxor desponsata genannt wird (Luc. 2, 5), so vertreten im Anschlusse an Ambrosius (in Luc.) viele spätere Exegeten[5]) die Ansicht, daß Maria zur Zeit ihrer Empfängniß bereits die Gemalin Josephs gewesen sei. Sie werde hier aber sponsa genannt: non quod ducta non esset, sed quod non magis a viro cognita, quam sponsae, quae nondum nuptae sunt. (Mald.) συνελθεῖν (convenire) ist vom Zusammenziehen zur häuslichen Gemeinschaft (vgl. V. 20. 24. 25) und nicht von der ehelichen Beiwohnung zu fassen.[6]) Damals schon, als Maria noch Verlobte Josephs war, fand es sich (εὑρέθη Euthym. ἐφάνη, i. e. apparuit, wie nämlich der Augenschein zeigte), daſs sie schwanger

---

2) So ℵ B C . . .; Rec. γέννησις. — 3) Luc. Brug. präcisirt den Zweck des ganzen Abschnittes und die Stellung des einleitenden Verses, der in den Handschr. besonders hervorgehoben wird, dahin: ne quis crederet Christum ea ratione qua ii quos jam recensuerat Christi parentes genitum, viri nempe opera, Josephi ad quem genealogiam deduxerat, enarrat ortus ejus rationem ex Virgine atque hac praefatiuncula auditoris animum ad inauditae ac prodigiosae rei descriptionem excitat. — 4) Justin., Orig., Hil., Hieron. (comm. zu 1, 16. 18. 20), Bas., Epiph., Beda, Bernard. — 5) So Theophyl., beide Jans., Luc. Brug., Est., a Lap., Tir. Unter den Neueren Laur.; Calmet, der selbst der ersten Ansicht beipflichtet, bemerkt: fortasse nonnisi de rei nomine disputatur, desponsae enim nuptarum loco habebantur, ut nonnisi dato divortii libello repudiari possent. — 6) Calm.: antequam in viri domum induceretur et implerentur nuptiae. Aber wenn auch mit vielen Exegeten convenire = coire gefaßt wird, so folgt aus unserer Stelle nicht, daß nachher eine Geschlechtsgemeinschaft stattgefunden habe (vgl. zu V. 25). Hieron.: non sequitur, ut postea convenerint, sed scriptura quod factum non sit ostendit. —

war (= ἐν γαστρὶ ἔχειν, oft bei den LXX, seltener bei Profanschriftstellern). ἐκ πνεύματος ἁγίου ist erklärender Beisatz des Evangelisten: Diese Schwangerschaft Marias rührte her von der Wirkung des hl. Geistes, welcher das zeugende Princip des menschlichen Leibes Christi im Schooße der Jungfrau war, und zwar mit Ausschluß der Zeugungsthätigkeit eines Mannes. — Auf die Frage, warum die Zeugung des Leibes Christi der Kraft des hl. Geistes zugeschrieben werde, antwortet Mald.: Dicitur Christus ex spiritu sancto conceptus per illam usitatam in sacris literis attributionem, quae, quod tribus personis commune (scl. omnia opera sanctae trinitatis extra ipsam) est, propter officium aut proprietatem uni tribuitur, ut quod potentiae gubernationis patri, quod sapientiae filio, quod benignitatis, beneficii, liberalitatis, foecunditatis spiritui sancto. Duabus ergo de causis Christi conceptio spiritui sancto tribuitur: et quia summum fuit erga homines beneficium, omniumque beneficiorum caput; et quia foecunditatis ac vivificationis opus fuit.[7])

B. 19. Joseph, der um die Ursache des Zustandes Marias noch nichts wußte,[1]) geräth in kummervolle Verlegenheit. „Joseph aber, ihr Mann, da er gerecht war und sie nicht zur Schau stellen wollte, gedachte, sie im Geheimen zu entlassen.“ Joseph wird „Mann“ Marias genannt, entweder vom Standpunkte des Schriftstellers aus oder nach jüdischer Sitte, der gemäß Verlobte ganz als Mann und Weib betrachtet wurden.[2]) Er war δίκαιος = „gesetzlich gerecht,“ d. h. der das Gesetz zur Norm seines Handelns machte und als solcher die ihm vermeintlich untreu gewordene Braut nicht zur Ehe nehmen konnte, sondern sie entlassen mußte. Zugleich war er als wahrhaft gerechter Mann auch voll Milde und Liebe gegen seine Braut und wollte sie darum nicht

---

[7]) Vgl. noch Comm. zu Lc., S. 24.

B. 19. [1]) Gegen den Context haben einige ältere und neuere Exegeten (Jos. Grimm, 1, 220 ff.) gemeint, Joseph habe von dem Geheimnisse der Incarnation des Gottessohnes bereits gewußt und sich gescheut, mit der Braut des hl. Geistes ein Bündnis einzugehen. — In Demuth und im Vertrauen auf den Himmel schweigt Maria, und so wird Joseph durch sein Verhalten und durch die Belehrung des Engels der authentische Zeuge, daß Maria als Jungfrau empfangen und geboren hat. (Ambros. in Luc., Chrys. hom. IV., Jans. s. c. 7, Schäfer A. S. 70). — [2]) So wird Deut. 22, 22 ff. die Verlobte uxor genannt, die mit ihr begangene Unzucht als Ehebruch qualificirt und mit Steinigung bestraft. —

der Schande preisgeben, zur Schau stellen.[3]) Darum beschloß er, Maria heimlich zu entlassen. Schwierig ist die Frage, worin die beabsichtigte Entlassung „im Geheimen" hätte bestehen sollen. Im wesentlichen werden zwei verschiedene Antworten auf diese Frage gegeben: Joseph habe Maria den von zwei vertrauten Freunden unterfertigten Scheidebrief geben wollen, doch so, daß weder die vermeintliche Untreue derselben constatirt, noch der Grund der Entlassung angegeben worden wäre,[4]) oder er habe beabsichtiget, Maria vom gegebenen Versprechen zu entbinden und selbst in eine fremde Gegend zu reisen.[5]) Die Participialsätze δίκαιος ὢν und θέλων . . . δειγματίσαι sind causal zu fassen, und zwar enthält der erste den Grund für ἀπολῦσαι und der zweite für λάθρᾳ. θέλω bezeichnet einfach das „Wollen" als Thätigkeit, βούλεσθαι den in Folge der Willensthätigkeit gefaßten Willensbeschluß.

V. 20. Vom sorgenvollen Seelenkampfe wird Joseph durch einen Engel befreit, der ihm den Sachverhalt offenbart. ἰδού = ecce ist eine bei Matthäus häufig vorkommende Partikel und hat den Zweck, wichtige Momente der Erzählung als solche einzuführen und die Aufmerksamkeit darauf zu lenken. ἄγγελος κυρίου = angelus Domini, ein himmlischer Geist, von Gott gesendet, um seine Befehle auszuführen.[1]) κατ' ὄναρ = in somnio oder in somnis (Vulg.), im Traume, während des Traumes.[2]) Joseph wird Sohn Davids[3]) genannt, weil die Kunde des Engels messianischer Natur ist und weil Joseph gerade als Davids Sohn bewogen werden soll, Maria zu ehelichen, damit so deren Sohn der rechtmäßige Erbe des Davidischen Hauses werde.[4]) Der himmlische

---

[3]) Mit Tisch., W.-H. ist nach B δειγματίσαι zu lesen statt des Compos. παραδ. (Rec.). — [4]) So Jans., Lamy, Calm. (an zweiter Stelle), Reischl, Schegg, Wünsche u. A. Weil das jüdische Gesetz die Verlobte so behandelte wie Eheleute (vgl. Note 2), so wurde nach jüdischer Gesetzesinterpretation das Verlöbniß gleich der Ehe durch einen Scheidebrief (vgl. Deut. 24, 1 ff. u. Mt. 5, 31 f.) gelöst (Vgl. Saalschütz, M. R. 576. 742, und dazu Byn., de natali Christi I. 2, 9—12.) Dagegen bezweifeln andere (Schanz, Weiß), daß diese rabbinische Praxis schon zur Zeit Christi bestanden habe. — [5]) So Mald., a Lap., Tir., Calm. (an 1. Stelle), Jos. Grimm, Knabenb., (‚fortasse') u. A.

V. 20. [1]) Luc. Brug. u. A. denken nicht ohne Grund an Gabriel (Lc. 1, 26). — [2]) Im Traume erscheint der Engel: quia anima clausis sensibus exterioribus ad recipiendum revelationem magis est apta (Lyr.). — [3]) Der Nominativ der Anrede statt des Voc. findet sich öfters (Winer 172). — [4]) Luc. Brug.: filium David vocat, ut attentum faciat ad ea quae dicturus est auditaque Davidis mentione Christi meminerit . . . —

Auftrag, daß Joseph seine Braut heimhole, d. h. mit ihr die Ehe eingehe,[5]) wird mit der beruhigenden Versicherung begründet: das in ihr, d. h. in ihrem Schoße Erzeugte hat den hl. Geist zum Urheber und nicht rührt ihr Zustand von Untreue her.

V. 21. Die Schlußworte von V. 20 näher erklärend, sagt der Engel: „Sie wird einen Sohn gebären und du wirst seinen Namen Jesus nennen.“ Das Futurum καλέσεις (häufig bei den LXX, auch im N. T.) steht imperativisch; es drückt nach biblischem Sprachgebrauche einen Befehl und die Erwartung der Befolgung desselben aus.[1]) Dem vom Himmel Empfangenen ist also auch vom Himmel der Name gegeben worden (vgl. Lc. 1, 31). Der Grund dieser Benennung liegt nach der erklärenden Bemerkung des Engels in der himmlischen Bestimmung des zu gebärenden Kindes: Retter seines Volkes zu sein, aber nicht nach gangbar jüdischer Vorstellung vom Joche römischer Herrschaft, sondern vom drückenderen Joche der Sündenknechtschaft. λαός = dem hebräischen עם ist Bezeichnung des Volkes der Auserwählung; diesem zunächst war der Messias verheißen und geboren (Röm. 1, 16.). Der Plural αὐτῶν geht auf das collectivische λαός. — Die V. 18—21 erzählte Begebenheit ist wahrscheinlich in die Zeit nach der Rückkehr Marias vom Besuche bei Elisabeth zu setzen.

V. 22. 23. Den evangelischen Bericht 18—21 begleitet Matthäus (nicht der Engel[1]) mit der Bemerkung: „Dieses Alles aber geschah, damit erfüllt würde das Wort des Herrn durch den Propheten, der da spricht: ‚Siehe! die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären, und man wird seinen Namen nennen Emmanuel, d. i.

---

[5]) Die Phrase accipere Mariam conjugem tuam läßt sprachlich zwei Erklärungen zu, welche aber sachlich dasselbe aussagen (vgl. Hagen 64): es kann der Accus. conjugem als entfernter Objectsaccus. zu accipere gefaßt werden = Maria zur Gemalin nehmen, oder derselbe kann als Apposition zu Mariam genommen werden = Maria, die Gemalin (die sponsa Maria heißt hier im selben Sinne conjux, in welchem der Bräutigam Joseph zuvor [V. 19] vir genannt wurde, Hieron., Chrys.) heimholen (= domum ducere), d. h. die Braut Maria heiraten. In ein Gedränge kommen hier jene Exegeten, welche eine bereits eingegangene Ehe zwischen Joseph und Maria annehmen; sie erklären: Maria zur Lebensgemeinschaft (in consuetudinem vitae) annehmen. Aber nichts deutet an, daß die supponirte Lebensgemeinschaft zeitweise unterbrochen worden sei, V. 19 scheint direct gegen diese Annahme zu sprechen.

V. 21. [1]) Vgl. Winer 296.

V. 22. 23. [1]) So die griech. Exegeten, aber auch einige andere. —

verdolmetscht: Gott mit uns.'", τοῦτο ὅλον = hoc totum umfaßt alles von V. 18 an Erzählte.[2]) πληροῦν vollmachen, erfüllen; von einer Weissagung = das Geweissagte verwirklichen. ἵνα ist final (τελικῶς) zu fassen: damit. Es wird demnach vom Evangelisten das V. 18—21 Erzählte in einen nothwendigen Zusammenhang mit einem göttlichen Ausspruche gesetzt; weil Gott durch den Mund des Propheten Isaias die wunderbare Geburt des Messias von einer Jungfrau und seinen Namen schon vorher verkündet hatte, so mußte dies alles auch eintreten, damit die göttliche Vorhersagung, sich gründend auf das göttliche Vorauswissen, factisch in Erfüllung ging. Die V. 23 mitgetheilte Prophetenstelle ist aus Is. 7, 14 entlehnt, aber mit Abweichungen sowohl vom Originaltexte als von den LXX citirt. Rücksichtlich des Zusammenhanges der Worte bei Isaias ist Folgendes zu bemerken: Als Achaz, König von Judäa, in der ihm von Syrien und Israel her drohenden Gefahr mit dem Gedanken umging, bei den Assyriern Hilfe zu suchen, erschien vor ihm Isaias im göttlichen Auftrage, um seinen Muth durch Hinweis auf die sichere göttliche Hilfe aufzurichten. Als Beweis für diese Hilfe ist Isaias bereit, ein Wunder zu wirken, und richtet an Achaz die Aufforderung, ein solches zu verlangen. Der König aber weigert sich, ein Zeichen zu verlangen. Da gibt der Prophet selbst im göttlichen Auftrage ein solches mit den Worten: „Ecce virgo in utero habebit et pariet filium et vocabitur nomen ejus Emmanuel." Das hebr. הָעַלְמָה bezeichnet an sich zunächst ein mannbares unverehelichtes junges Frauenzimmer, nicht auch eine junge Frau. Doch schließt der Ausdruck keineswegs den Begriff der Virginität aus.[3]) Da das Wort in allen Stellen der Schrift in der Bedeutung „Jungfrau"[4]) steht, wenngleich der technische Ausdruck dafür בְּתוּלָה ist, so ist die Wiedergabe mit ἡ παρθένος (= virgo nubilis) in der LXX und virgo in der Vulg. vollkommen berechtigt. Zwei Gründe sprechen dafür, daß der Prophet von einer Jungfrau redet, die als solche, ohne Verletzung der Virginität empfangen und gebären wird. Der erste liegt im Zusammenhange der Stelle bei Isaias: der Prophet verheißt dem

[2]) Luc. Brug.: quod dictum fuerat de Mariae desponsatione, de impraegnatione ex Spiritu s., de sinistra mariti suspicione, de angeli apparitione, de nominis Jesu impositione. — [3]) B. Weiß, vgl. noch Schanz, Keil; Jans. s. designat virginem in annis puellaribus constitutam. — [4]) Jans. s. „Alma" nunquam in scripturis dicitur nisi de ea quae virgo est. —

Achaz ein ganz außergewöhnliches Zeichen[5]) (beachte auch den emphatischen Artikel) als Gewähr der Errettung des Volkes, welches Zeichen nicht die Geburt eines Kindes auf natürlichem Wege sein kann. Der zweite Grund liegt in der authentischen Interpretation des Matthäus, wornach die Prophetie auf die Jungfrau Maria und ihren Sohn Jesus geht.[6]) Statt vocabunt steht im Originaltext der Singular vocabit, scl. virgo; es geschieht darum, weil der Evangelist die Anerkennung dieses Sohnes von Seite der Menschen hervorheben will.[7]) Ἐμμανουήλ (gebildet aus עִמָּנוּ = nobiscum und אֵל Deus) = mit uns ist Gott. Dieser Name sollte zunächst dem Achaz symbolisch andeuten, daß der Sohn der Jungfrau eine Gewähr der göttlichen Hilfe für das Haus Davids in der augenblicklichen Gefahr sei; in seiner Vollbedeutung kündigte er aber das Geheimniß der Incarnation des Gottessohnes an.[8])

V. 24. Sogleich gehorcht Joseph — exemplum obedientiae promptae et perfectae — dem himmlischen Befehle und nimmt seine Braut zur Gemalin. (Vgl. zu V. 20.)[1])

V. 25. „Und nicht erkannte er sie, bis sie ihren Sohn gebar, den Erstgeborenen, und er nannte seinen Namen Jesus.“[1]) Um die übernatürliche Empfängniß Mariens bei den Lesern über jeglichen Zweifel zu erheben, weiset der Evangelist jetzt, wo er soeben deren Verehelichung erzählt hat, nochmals darauf hin, daß alles ausgeschlossen sei, was zur Annahme einer natürlichen Geburt Jesu hätte veranlassen können. γιγνώσκειν, entspricht dem hebräischen יָדַע und bezeichnet hier wie auch bei den Griechen und wie cognoscere bei den Lateinern,

---

[5]) Jans. s. Virginem in virginitate permanentem concepturam esse evincitur ex eo, quod pro signo novo domui David dicitur. — [6]) Auf die Frage, wie denn das in der fernen Zukunft eintreffende Zeichen die Gewähr der Errettung aus der gegenwärtigen Gefahr bilden sollte, antwortet Luc. Brug.: promiserat olim Davidi, fore ut filius suus, Rex Christus, ex ipsius nasceretur semine: ideoque servabat Davidis familiam et civitatem Jerusalem, quo promissum aliquando praestaret. — [7]) Zu καλεῖν = agnoscere, vgl. Luc. 1, 32. — [8]) vocabunt nomen ejus Emmanuel ist Hebraismus (Hagen 64): verus Emmanuel erit et ceu talis agnoscetur. — Interpretari kommt hier wie öfters auch bei den Klassik. (Cicero) in passiver Bedeutung vor.

V. 24. [1]) Mit ℵ B C . . . ist ἐγερθείς zu lesen statt des Compos. διεγ. (Rec.).

V. 25. [1]) Die Lesart der Rec. τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, womit auch die Vulgata stimmt, statt des bloßen υἱόν (Tisch., W-H. nach ℵ B . . .) ist festzuhalten, weil für sie überwiegende Zeugen sprechen und weil wohl die Weglassung, nicht aber die spätere Einfügung erklärbar ist. —

die eheliche Geschlechtsgemeinschaft.[2]) — ἕως οὗ (donec) bezeichnet nach dem hier maßgebenden biblischen Sprachgebrauche[3]), was bis zu einem gewissen Zeitpunkte geschehen oder nicht geschehen ist und läßt das darüber hinaus Liegende völlig unberührt.[4]) Sprachlich läßt die Ausdrucksweise unbestritten folgende Erklärung zu: Matthäus schließt jede Geschlechtsgemeinschaft zwischen Joseph und Maria bis zur Geburt Jesu aus, deutet aber gar nicht an, daß zwischen ihnen nachher eine solche stattgefunden habe. Diese sprachlich zulässige Erklärung wird durch den Tenor der Erzählung nahegelegt. Dieser geht offenkundig dahin: Maria, obgleich mit Joseph verlobt und nachher mit ihm verheiratet, hat empfangen durch die Kraft des hl. Geistes ohne Mitwirkung der Zeugungsthätigkeit eines Mannes.[5]) Dafür spricht endlich der consensus patrum, welche einmüthig die beständige Jungfrauschaft Marias lehren. Die Lehre der Kirche von der Jungfrauschaft Marias ante partum, in partu et post partum steht somit nicht im Widerspruch, sondern im vollen Einklange mit dem Schriftworte. — Schwierigkeiten bereitet die Bezeichnung des Sohnes Marias als des „Erstgeborenen“. πρωτότοκος (= primogenitus) ist ein dem hellenistischen Sprachgebrauche angehörendes Wort,[6]) entspricht dem hebr. בְּכוֹר und ist wie der Ausdruck adaperire vulvam (vgl. zu Lc. 2, 23) absolute Bezeichnung des Erstgebornen (der Erstgeburt), so daß darin kein Gegensatz zu einem Zweitgebornen liegt. Somit ist nach dem biblischen Sprachgebrauche der Satz des hl. Hieronymus (contr. Helvid. c. 5): primogenitus non est tantum post quem et alii, sed ante quem nullus unanfechtbar. Als Grund, warum der Evangelist den einziggebornen Sohn Marias Erstgebornen nennt, gibt man gewöhnlich die Bestimmung des mosaischen Gesetzes bezüglich der männlichen Erstgeburt an (Num. 18, 15; vgl. dazu Lc. 2, 23 f.). Durch

---

[2]) Abzuweisen ist die Erklärung von non cognoscere = non intueri: Joseph habe das Antlitz Marias, welches bis zur Geburt Jesu im himmlischen Glanze geleuchtet habe, nicht schauen können (cat. aur.) sowie die andere: er habe bis zur Geburt Jesu keine Kenntniß von Marias Würde gehabt. — [3]) Vgl. z. B. Jud. 12, 9; 1 Kön. 15, 35; 2 Kön. 6, 23; Ps. 109, 1; Mt. 12, 20; 28, 20; 1 Tim. 4, 13. — [4]) Est. im Anschluß an Hieron. u. Chrys. donec non significat, quod postea factum sit, sed quod antea vel factum vel non factum sit. — [5]) Chrys. τὸ ἕως ἐνταῦθα εἴρηκεν, οὐχ ἵνα ὑποπτεύσῃς ὅτι μετὰ ταῦτα αὐτὴν ἔγνω, ἀλλ᾽ἵνα μάθῃς ὅτι πρὸ τῶν ὠδίνων πάντως ἀνέπαφος ἦν ἡ παρθένος. — [6]) Vgl. Cremer. —

diese Benennung sollte ferner Jesus als der Gott Vater ganz besonders Geweihte bezeichnet werden[7]).

Züge aus der Kindheitsgeschichte Jesu. 2, 1—23.

Jesus ist in der Weise geboren worden, wie es der Evangelist des alten Bundes vom verheißenen Messias vorher verkündet hat, als der Sohn der Jungfrau Maria, die mit Joseph, dem letzten Nachkommen Davids, vermält war. Darum ist er der Erbe des David'schen Königthums, der Messias der Juden. Als solcher wurde er gleich nach seiner Geburt bezeugt. Um diese Wahrheit darzustellen, theilt der Evangelist in diesem Abschnitte drei Züge aus der Kindheitsgeschichte mit, die dem Matthäus eigenthümlich sind. Die Wahl gerade dieser Stücke geschah, weil sie auch darthun, daß schon in den Geschicken des neugebornen Kindes das spätere Schicksal Jesu und seines Evangeliums vorgebildet ist: Der Erlöser der Juden wird von seinem Volke verkannt und verfolgt, von den Heiden erkannt und aufgesucht.

Ankunft und Huldigung der Magier. 2, 1—12.

Durch ein Himmelszeichen wird Jesus als Messias bekundet und als solcher von Repräsentanten der Heidenwelt erkannt und anerkannt.

V. 1. „Als nun Jesus geboren war zu Bethlehem Judäas (Juda)[1]) in den Tagen des Königs Herodes, da kamen Magier vom Morgenlande nach Jerusalem[2]) und sprachen." Der Evangelist gibt zunächst eine genaue Angabe des Ortes, und eine allgemeine der Zeit der Geburt Jesu. Βηθλεέμ (= בֵּית־לֶחֶם), Brodhausen, so genannt wegen der Fruchtbarkeit der Gegend. Die Stadt lag im Stamme Juda (vgl. Jud. 17, 9; 19, 1), ungefähr zwei Stunden südlich von Jerusalem, und war Davids Geburtsstätte (1 Kön. 16, 1; 17, 12; vgl. Joh. 7, 42.). Darum wird sie im N. T. (vgl. Lc. 2, 4) geradezu Stadt Davids genannt. Der

7) Luc. Brug.: Ev. maluit dicere primogenitum pro unigenito, ut sanctum ac dicatum Deo intelligeres.

V. 1. 1) Statt Juda (gedruckte Vulg.) = ditio tribus Judae hat Wsw. nach fast allen Itala- u. 10 Vulgatahandschr. Judaeae (= τῆς Ἰουδαίας) aufgenommen = Provinz Judäa (vgl. Lc. 1, 5) im Unterschiede von den andern Provinzen, in welche Palästina zur Zeit der Abfassung des Evangeliums bereits getheilt war. Hieron. (vgl. Comm. zu 2, 5), welcher selbst Judaeae liest, meint, dies sei durch einen Irrthum für Juda gesetzt worden, und zwar unter Berufung auf den griech. Text des Evangeliums (Hebräer-Evangelium?). Er nimmt aber Judaea = Palästina. — 2) Statt Jerosolymam haben die besten Handsch. Hierosolymam. —

ursprüngliche Name war Ephrata (vgl. Gen. 35, 19). Der Beisatz τῆς Ἰουδαίας dient dazu, dieses Bethlehem von jenem zu unterscheiden, welches in Galiläa im Stamme Zabulon (Jos. 19, 15) lag. — Die allgemeine Zeitbestimmung „in den Tagen des Herodes" ist = in der Regierungszeit des Herodes. Herodes, mit dem Beinamen der Große, war ein Idumäer von Geburt, ein Sohn des Antipater, der seine Königswürde den Römern verdankte. Nach der gewöhnlichen Berechnung wurde Herodes 714 u. c. (40 vor Chr.) zum König ernannt, kam aber erst drei Jahre darnach in den factischen Besitz der Regierungsgewalt und starb vor dem Pascha des Jahres 750 u. c. (4 vor Chr.).[3]) Über den Beisatz regis bemerkt Maldonat: Dum dicit (evangelista) Herodem hominem alienigenam regnasse, indicat sceptrum de tribu Juda ablatum fuisse exactumque fuisse tempus, quo ex prophetia Jacob (vgl. Gen. 49, 10) Christus venturus erat. — Nachdem der Evangelist in einem Nebensatze ganz kurz Jesu Geburt in Bethlehem berichtet hat, reiht er daran die Erzählung von der Ankunft der Magier, welche mit der Partikel ecce eingeleitet wird.[4]) Μάγοι ist höchst wahrscheinlich indogermanischen Ursprunges[5]) (Wurzel des sanskrit.: mahet, neupersisch: mog, griechisch: μέγας, lateinisch: magnus) und bezeichnet seiner Etymologie nach die Mächtigen. Nach dem Berichte der alten Schriftsteller (Herodot I, 101) waren die Magier bei den Medern ein eigener Stamm, welcher die Priesterkaste bildete. Der Stammname wurde allmälig Amtsname und bezeichnete als solcher die Priester des medisch-persischen und später auch des babylonischen Cultes (vgl. Jerem. 39, 3). Weil die Priester sich auch vorzugsweise mit Astronomie und der damit verbundenen Astrologie und mit geheimer Naturkunde beschäftigten, so erhielt der Ausdruck allmälig eine weitere Bedeutung und bezeichnete jene, die sich mit den genannten Wissenschaften beschäftigten. In dieser weiteren Bedeutung „Gelehrte", „Naturkundige" dürfte der Ausdruck hier zu nehmen sein. — Drei Fragen drängen sich hier von selbst auf: nach dem Vaterlande, nach der Zahl und nach der Würde der Magier. Vaterland. Folgende Momente weisen auf Persien als ihr Vaterland hin: 1. die Angabe,

[3]) Vgl. Antt. XVII. 8, 1–5; B. J. I. 33, 1–8; Eus. H. E. 1. 8. — Ueber eine andere Berechnung, wornach Herodes 715 König wurde, 718 Jerusalem eroberte und 753 starb, vgl. Comm. zu Lc. 1, 5. — [4]) Dazu bemerkt Jans. j.: qua connexione et voce ecce indicat, statim ab ortu Salvatoris Magos advenisse. — [5]) Dagegen leiten andere das Wort von מְהֻגִים (rad הָגָה meditari) ab: —

daß sie gekommen seien ἀπὸ ἀνατολῶν = von den Ostgegenden; 2. ihr Name und die Art ihrer Huldigung;[6]) 3. in den Wandgemälden der Katakomben erscheinen sie regelmäßig mit dem Pileus, einer persischen Kopfbedeckung, abgebildet;[7]) 4. die große Mehrzahl der Exegeten spricht sich für diese Auffassung aus.[8]) Nach dem Zeugnisse der Väter und der Kunstdenkmäler, welches sich bis in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts verfolgen läßt, hat das Abendland stets an der Dreizahl der Magier festgehalten.[9]) Der Annahme, daß sie selbst Könige gewesen seien, ist der biblische Bericht nicht günstig. Thatsächlich werden sie erst seit dem 6. Jahrhundert bestimmt Könige genannt, und in der christlichen Kunst erscheinen sie erst seit dem 8. Jahrhundert mit dem Attribute der königlichen Würde dargestellt.[10])

V. 2. Mit großer Zuversicht fragen die Magier: „Wo ist der (neu-)geborne König der Juden?“ Die erfolgte Geburt des Messias ist ihnen zweifellos, unbekannt nur der Ort derselben.[1]) Ihre zuversichtliche Sprache begründend, sprechen sie: „Denn wir haben seinen Stern (d. h. den die Geburt des verheißenen Königs der Juden verkündenden Stern) im Morgenlande gesehen.“ — Der Stern der Weisen. Zwei Fragen verlangen hier eine Beantwortung: 1. Was

---

[6]) Mald.: quia nomen ipsum Magorum Persicum est et quia Persicos prae se ferunt mores. — [7]) Vgl. Kraus, Real-Encykl. 2., 348. — [8]) Clemens Alex. (Strom., 1, 15), Basil. (hom. in Christi generat., c. 5), Chrys. (hom. 6), Cyrill. Alex. (in ps. 49), Auctor op. imperf., Theophyl., Euthym., glossa ordin. u. s. w. — Dagegen läßt eine Reihe von Erklärern die Magier aus Arabien kommen: Justinus Mart. (adv. Tryph., c. 77 u. ö.), Tert. (adv. Judaeos, c. 9) Epiph. (expos. fidei, c. 8), Theodor von Heraklea (in ps. 71), Baron., a Lap., Schegg. — Philologisch ist diese Erklärung trotz venerunt ab oriente zulässig weil oriens nach bibl. Sprachgebrauche (vgl. Gen. 25, 6) auch das südlich und südöstlich von Palästina gelegene Arabien bezeichnen kann. — [9]) So Orig. (hom. 14 in genes.), Leo M. (sermo 1 de Epiph.), Caesar. Arel. (in der ihm zugeschriebenen hom. de Epiph. interopera S. Aug.) u. V. Die gloss. ordin.: ut per eos (scl. tres Magos) gentes quae ex tribus filiis Noe natae sunt, venturae ad fidem profigurarentur. Deshalb werden sie in der Kunst des Mittelalters öfters mit verschiedenen Hautfarben dargestellt. Das Zeugnis der Kunstdenkmäler für die Dreizahl der Magier läßt sich bis in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts verfolgen. Vgl. Kraus, Real-Encykl. 2, 348 ff., P. M. Baumgarten, Katholik, 1891, 1, 273 ff. Namen derselben finden sich erst im 7. Jahrhundert, im 9. Jahrhundert kommen schon die jetzt gebräuchlichen Namen vor. — [10]) Veranlassung dazu bot wohl die Weissagung des Psalmisten (vgl. Ps. 71, 10; dazu Is. 49, 7).

V. 2. [1]) Jans. s.: unum quaerunt, unum asserunt. —

haben wir uns unter diesem Sterne vorzustellen? 2. Wie kamen die Magier in Folge seines Erscheinens zur Gewissheit von der erfolgten Geburt des Königs der Juden? Ad 1. Nach dem Wortlaute des gebrauchten Ausdruckes können wir sowohl an einen Stern in der engsten Wortbedeutung als auch an eine feurige Lufterscheinung, an ein Meteor, denken.[2]) Der biblische Bericht über die Ankunft der Magier schließt aber die Annahme eines natürlichen Sternes aus der Zahl der übrigen mit aller Bestimmtheit aus.[3]) Höchst wahrscheinlich ist nach dem Vorgange des Chrysostomus[4]) an eine außergewöhnliche feurige Lufterscheinung nach Analogie der feurigen Wolkensäule in der Wüste, an ein durch eine höhere Kraft gewirktes Meteor zu denken, welches am Lufthimmel ziemlich nahe der Erde erschien und den Weisen als Wegweiser diente.[5]) In neuerer Zeit hält man vielfach eine natürliche Conjunction der beiden Planeten Jupiter und Saturn, welche nach einer Berechnung Keplers im Jahre 747 u. c. dreimal stattfand,[6]) oder einen außergewöhnlichen Stern, welcher gelegentlich dieser Constellation sichtbar wurde, für den Stern der Weisen.[7]) — Ad. 2. Auf diese Frage vermögen wir eine völlig befriedigende Antwort zu geben. α) Da in der alten Welt Sternen-Erscheinungen als ganz besonders bedeutungsvoll galten,[8]) so mussten die Magier als Naturkundige dem Erscheinen eines außerordentlichen Sternes naturgemäß ihre Aufmerksamkeit schenken.

---

[2]) Karl Schenkl ἀστήρ 1. = Stern, 2. feurige Lufterscheinung, d. h. Meteor. ἀστήρ unterscheidet sich von ἄστρον dadurch, daß dieses zunächst Gestirn, Sternbild bedeutet und erst in zweiter Linie = ἀστήρ, d. h. ein einzelner Stern ist. — [3]) Jans. s. (c. 9) macht dagegen im engen Anschluß an Chrys. (hom. 6) fogende 5 Gründe geltend: motus e septentrione versus meridiem, splendor in die, tempus apparitionis, prout necesse erat, situs, non in coelo, sed terrae proxima fuit, stetisse dicitur. — [4]) Chrys. (hom. 6) ὅτι γὰρ οὐ τῶν πολλῶν εἷς ὁ ἀστὴρ οὗτος ἦν, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἀστήρ, ὡς ἔμοιγε δοκεῖ, ἀλλὰ δύναμίς τις εἰς ταύτην μετασχηματισθεῖσα τὴν ὄψιν. — [5]) Luc. Brug. aliquid stellae figura apparens ex tali materia, quali cometes . . . virtute angelica aut alioqui divina formatum. So auch glossa ordin. und viele Exegeten (z. B. Schanz, Knabenbauer, Laur., Le Camus). — [6]) De stella nova in pede Serpentarii. Pragae 1606. Diese Schrift wurde dadurch veranlaßt, daß im Jahre 1604 ein neuer Stern im Fuße des Schlangenträgers aufleuchtete und gleichzeitig eine Conjunction des Jupiter und Saturn in derselben Himmelsgegend stattfand. — [7]) Kepler hielt aber weder die Conjunction von Jupiter und Saturn allein, noch auch diese mitsammen dem neuerschienenen Sterne, sondern gerade diesen, welcher in Begleitung der betreffenden Conjunction erschien, für den Stern der Weisen. Er ist nach ihm durch unmittelbares Eingreifen Gottes erschienen. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach, 1895. 2,155 ff. — [8]) Vgl. Plinius h. n. 2, 23; Suet. Jul. Caes. c. 88; Dio Cass. 45, 1. —

β) Durch die vielfache Berührung der Juden mit den Heiden mussten diesen die messianischen Erwartungen derselben sowie insbesondere die von den Juden durchgehends messianisch gedeutete Prophetie des Balaam vom Aufgehen des Sternes aus Jacob bekannt werden.[9]) γ) Thatsächlich finden wir bei den damaligen heidnischen Schriftstellern diese Erwartung eines siegreichen Königs, der aus dem Judenvolke hervorgehen sollte, bestimmt bezeugt.[10]) δ) Endlich haben wir auch eine erleuchtende göttliche Einwirkung auf die Magier anzunehmen.[11]) — προσκυνεῖν (von κυνεῖν = küssen) = vor jemandem mit dem Angesichte auf die Erde fallen und so seine Unterwürfigkeit und Ehrfurcht ausdrücken; dann = anbeten, im strengsten Sinne, so oft im N. T. In der älteren Gräcität mit Accus., in der späteren mit Dat. (vgl. W. Grimm).

V. 3. Wirkung der Freudenbotschaft in der Metropole des Judenthumes: „Als es aber der König Herodes[1]) hörte, erschrak er und ganz Jerusalem mit ihm." Herodes gerieth in Furcht, weil er als Ausländer und in Folge seines schwer belasteten Gewissens um sein Königthum besorgt war. Das Volk hätte Grund zur Freude gehabt, aber der größte Theil der Bevölkerung gerieth in die gleiche Aufregung wie der König (= cum illo)[2]), weil die Einen zu Herodes standen, die Anderen aber Gewaltmaßregeln von Seite des herrschsüchtigen und rücksichtslosen Fürsten befürchteten.[3])

V. 4. „Und Herodes versammelte alle Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes und fragte sie, wo der Messias geboren werde" (nämlich gemäß der Verheißung).[1]) Aus der Form der Frage ersehen wir, dass Herodes die Meldung auf den den Juden verheißenen Messiaskönig bezog, über dessen Geburtsort sich schon die Propheten geäußert

[9]) Vgl. Num. 24, 17; dazu Wünsche 12. — [10]) Tac. hist. 5, 13: pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri. eo ipso tempore fore, ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur. — Suet. Vesp. c. 4: percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum protirentur. — [11]) Chrys. (hom. 6): οὐ γὰρ δὴ τοῦ ἀστέρος ἐμοὶ δοκεῖ τὸ ἔργον εἶναι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ θεοῦ τοῦ τὴν ψυχὴν αὐτῶν κινήσαντος.

V. 3. [1]) Die bedeutendsten Zeugen (א B D . . .) setzen βασιλεύς nachdrucksvoll voran (umgekehrt die Vulg. Herodes rex). — [2]) Schon Jans. s. macht aufmerksam, daß wegen cum illo an eine Aufregung wegen Furcht und nicht vor Freude zu denken sei. — [3]) Ἱεροσόλυμα (sonst durchgehends pl. neutr.) ist hier u. 3, 5 (wenigstens bei jenen Zeugen, die πᾶσα haben) als fem. sing. construirt.

V. 4. [1]) Jans.: juxta scripturarum oracula. —

hatten. οἱ ἀρχιερεῖς = principes sacerdotum; dazu gehörten der wirklich fungierende Hohepriester, ferner die abgesetzten Hohenpriester, deren Zahl zur Zeit der Römerherrschaft nicht klein war,[2]) endlich nach der gewöhnlichen Auffassung die Häupter der 24 Priesterclassen[3]) oder nach anderen die Glieder jener privilegierten Priesterclassen, aus denen die Hohenpriester genommen wurden.[4]) — οἱ γραμματεῖς = scribae. Eine Erklärung dieses bei Matthäus und Marcus gebräuchlichen Ausdruckes gibt Lucas,[5]) bei dem sich dafür findet νομικοί, νομοδιδάσκαλοι = legis doctores: es war die Klasse jener Juden, die das Studium des Gesetzes ex professo betrieben, es waren die Gesetzeslehrer vom Fach, welche entsprechend der jüdischen Verfassung Theologen und Juristen zugleich waren. — Es ist eine in neuerer und neuester Zeit ventilierte Streitfrage, ob Herodes nur die Hohenpriester und Schriftgelehrten zu einer Privatversammlung zusammenberufen, oder ob er das Synedrium zu einer amtlichen Sitzung veranlaßt habe. Für die erste Auffassung wird geltend gemacht: es habe sich um eine religiöse, dogmatische Frage gehandelt, deren Beantwortung zunächst den Priestern und Schriftgelehrten oblag; das gebrauchte πάντες könne nicht auf die Synedristen gehen, da die Mitgliederzahl des Synedriums eine beschränkte war; endlich sei die dritte Klasse der Mitglieder des Synedriums, die seniores populi, nicht genannt. Die zweite Auffassung wird folgendermaßen begründet: πάντες sei nicht zu urgieren, sondern nur von allen Assessoren des hohen Rathes der betreffenden Kategorie zu verstehen; es würden auch sonst öfters nur zwei Klassen von Beisitzern des Synedriums zur Bezeichnung desselben gebraucht; Herodes habe das größte persönliche Interesse daran gehabt, eine Entscheidung der obersten jüdischen Behörde zu veranlassen. Die erste Ansicht scheint den Vorzug zu verdienen.[6]) Das Synedrium (Sanhedrin) war die höchste jüdische Behörde, in deren Competenz die wichtigsten Jurisdictions- und Verwaltungsangelegenheiten gehörten, soweit selbe später sich nicht die römischen Procuratoren vorbehalten hatten. Es zählte 71 Mitglieder, und

---

[2]) Vgl. Antt. XV. 3, 1; XX. 10; dazu Schürer, N. T. Zeitgesch. 418 ff. — [3]) Vgl. 2 Chron. 36, 14. — [4]) Vgl. Schürer, Theol. St. u. Krit. 1872, 539 ff., N. T. Zeitgesch. 420 ff., ebenso Keil und Weiß. — [5]) 5, 17. — [6]) Die ältesten und älteren Erklärer beschränken sich auf die Besprechung von principes sacerdotum u. scribae, Tir. scheint auf das Synedrium hinzuweisen. Unter den neueren Exegeten sind für das Synedrium: Schegg, Bisping, Schanz, Le Camus, 1, 156; gegen dasselbe: Reischl, Laur., Jos. Grimm, 1, 358 f., Knabenbauer, Meyer, Weiß, Keil. —

den Vorsitz führte der Hohepriester.[7]) Obgleich die Talmudisten die Entstehung des Synedriums auf Moses selbst zurückführen, dürfte dasselbe doch erst zur Zeit der syrischen Herrschaft entstanden sein. Zum erstenmale wird desselben ausdrücklich Erwähnung gethan unter Antipater und Herodes. (Antt. XIV. 9, 4.)

V. 5, 6. Die Versammelten bezeichnen Bethlehem als den durch Michäas vorher verkündeten Geburtsort des Messias: „Sie aber sprechen zu ihm: In Bethlehem Judäas (Juda), denn so ist geschrieben worden durch den Propheten: Und du Bethlehem, Gebiet Juda's, keineswegs bist du die kleinste unter den Fürsten (d. h. den Hauptorten) von Juda, denn aus dir wird hervorgehen der Fürst, welcher weiden wird mein Volk Israel."[1]) Die Stelle V. 6 ist aus Mich. 5, 2 mit Abweichungen sowohl vom Originaltexte als vom griechischen Texte entlehnt. Nach dem Urtexte ist der Sinn: Obgleich Bethlehem zu klein ist, um unter die Familienstädte gerechnet werden zu können, so wird doch der Herrscher Israels daraus hervorgehen. Bei Matthäus wird aus der hohen Bestimmung der kleinen Stadt deren große Bedeutung gefolgert. Es besteht somit nur eine formelle, keine sachliche Verschiedenheit. Diese Abweichung dürfte ihren Grund darin haben, daß die Versammlung das Prophetenwort in einer sinngetreuen, für Herodes leichter verständlichen Paraphrase wiedergab und daß der Evangelist eben diese Paraphrase mittheilt.[2])

V. 7, 8. Die nächsten Schritte macht der argwöhnische und heimtückische Herodes im Geheimen: „Da berief Herodes heimlich die

---

[7]) Ueber das Synedrium, vgl. Comm. zur Leidensgesch. 197 ff., 243 ff., 284 f.

V. 5, 6. [1]) Statt des Präs. regat hat Wsw. nach Vulgatahandschr. conform dem griech. Texte reget. — Die Form exiet statt exibit (vgl. 5, 26; Lc. 12, 59) findet sich öfters bei älteren Schriftstellern (vgl. Kaulen 193; Hagen 65). — [2]) Vgl. Est. — ἐν τοῖς ἡγεμόσιν = in principibus ist Wiedergabe des hebr. בְּאַלְפֵי, bei den LXX = ἐν χιλιάσιν. Alaphim bezeichnet zunächst Tausendschaft, dann Familie als Unterabtheilung des Stammes, weil nämlich tausend Häupter nothwendig waren. um eine Familie im oben angegebenen Sinne zu bilden (vgl. Keil zu Num. 1, 16). Sinn des Originaltextes: du bist zu klein, um unter die Familienstädte (oppida primaria) des Stammes Juda gezählt zu werden. Matth. nennt statt der oppida primaria die Familienhäupter selbst (= principes). Diese Personification dürfte dadurch veranlaßt worden sein, weil vom Fürsten κατ' ἐξοχήν die Rede ist, der aus Bethlehem hervorging. Aeltere Exegeten erklären auch: non minima es in producendis principibus (ex gr. Abesan, Booz, Isai, David). Vgl. Luc. Brug.

Magier und erfuhr von ihnen genau[1]) die Zeit des erscheinenden Sternes." Nachdem Herodes den Geburtsort des Messias erfahren hat, will er sich auch über die Zeit der Geburt vergewissern. τοῦ φαινομένου[2]) ἀστέρος = wie lange (schon) der Stern erscheine. Den Sinn der Vulg. paraphrasirt Mald. dahin: Quo illis tempore primum coepisset apparere. — „Und er schickte sie nach Bethlehem und sagte: Gehet[3]) und forschet genau nach dem Kinde, und wenn ihr es gefunden, gebet mir Kunde, damit auch ich hingehe und es anbete." Das ganze Verhalten des Herodes, der ohne Zweifel bereits Mordgedanken hegte, zielte dahin, die Magier möglichst sorglos zu machen und durch sie genaue Nachrichten über das Kind zu erhalten. Die älteren Exegeten betonen durchgehends die malitia, welche den Herodes bei seinen Maßnahmen leitete, und die astutia, womit er sie traf.

V. 9. „Als sie aber den König gehört hatten, reisten sie hin. Und siehe, der Stern, den sie im Morgenlande gesehen hatten, ging vor ihnen her, bis er kam und stand ober dem Orte, wo das Kind war." In der Erklärung dieses Verses sind die Meinungen der Exegeten getheilt. Die älteren Erklärer fast ohne Ausnahme und auch einige neuere sind der Ansicht, der Stern sei Begleiter der Magier vom Orient bis nach Jerusalem oder wenigstens bis an die Grenze Judäas gewesen und er sei denselben unsichtbar gewesen nur während des Aufenthaltes in Jerusalem oder auch während der Reise von der Landesgrenze bis nach Jerusalem. Nach diesen Exegeten soll der Relativsatz: quam viderant[1]) in oriente nur hervorheben, daß gerade jener Stern, der den Magiern schon in der Heimat die Geburt des Messias verkündet hatte, sie auch von Jerusalem bis zur Geburtsstätte des Messias begleitete.[2]) Das Verschwinden des Sternes in Jerusalem wird auf göttliche Fügung zurückgeführt: die Magier sollten in Jerusalem gezwungen werden, sich Rath zu holen, und damit die Kunde von der Geburt des Messias zu verbreiten; oder: sie wurden von der göttlichen Führung verlassen, als sie sich um Belehrung bei Menschen umsahen.[3]) — Da-

V. 7, 8. [1]) ἀκριβοῦν bedeutet: genau erforschen (= perquirere), dann durch sorgfältiges Nachforschen in Erfahrung bringen, genau erfahren (so Vulg.). — [2]) Im griech. Texte ist nur das Präs. bezeugt. — [3]) venire = hingehen, kommt in dieser Bedeutung öfters in der Bibel und auch bei Profanschriftstellern vor (vgl. Hagen 65.).

V. 9. [1]) Der Aor. εἶδον, steht wie häufig in Relativsätzen im Sinne eines Plusquamperf., daher die Vulg. sachrichtig = viderant. — [2]) Vgl. Schegg, 1, 429. — [3]) Eine Führung auf der ganzen Reise halten beispielsweise fest:

gegen meinen nach dem Vorgange von Jansen s. die meisten neueren Exegeten, der Stern, welchen die Weisen im Oriente gesehen hatten, sei nur auf dem Wege von Jerusalem nach Bethlehem Führer gewesen. Jansen führt dafür zwei Gründe an: die Weisen erwähnen selbst nur das Sehen des Sternes im Oriente; ihre große Freude (V. 10) sei nicht erklärbar, wenn der Stern auch bisher ihr Begleiter gewesen wäre.[4]) Dagegen ist zu bemerken: Vers 7 scheint das fortdauernde Leuchten des Sternes vorauszusetzen, und die große Freude der Magier ist auch in dem Falle leicht erklärbar, wenn sie das Licht des Sternes nach kurzer Unterbrechung wiedersahen (vgl. V. 10). Die Ausdrücke: „Der Stern ging vor ihnen her“ und „er stand über dem Orte, wo das Kindlein war“ sind von einem wirklichen Gehen[5]) und Stehen des wunderbaren Sternes zu verstehen und nicht durch die Annahme eines optischen Scheines zu erklären.[6])

V. 10. Das Wiedererscheinen und Vorangehen des Sternes bereitete den Magiern überaus große Freude; denn sie fanden darin eine himmlische Bestätigung dessen, was sie über Jesu Geburtsstätte von Menschen vernommen hatten. Der Begriff des Verbums „freuen“ (χαίρειν) ist verstärkt durch das beigefügte Verbalsubstantiv und wird noch gesteigert durch das Adverb. σφόδρα (sehr).[1])

V. 11. „Und sie gingen in das Haus und fanden das Kind mit Maria, seiner Mutter, und fielen nieder und beteten es an und sie öffneten ihre Schätze und brachten ihm Geschenke: Gold, Weihrauch und Myrrhen.“ οἰκία = domus; nach der übergroßen Mehrzahl der alten Erklärer und auch vieler neuerer fanden die Magier Jesum im Stalle, in welchem er geboren wurde.[1]) Es ist somit der Aus-

---

Chrys., Basil., Lyr., glossa ord., Mald., a Lap., Menoch., Reischl (doch nicht ganz bestimmt: zu Jerusalem oder vielleicht schon früher war der Stern verschwunden). — Der Stern wurde unsichtbar nach Chrys.: ἵνα ἀπολέσαντες τὸν χειραγωγοῦντα εἰς ἀνάγκην ἐμπέσωσιν ἐρωτῆσαι τοὺς Ἰουδαίους καὶ πᾶσιν κατάδηλον τὸ πρᾶγμα γένηται, nach Bernard.: manifeste datur intelligi quoniam humanum flagitantes consilium divinum amisere ducatum. — [4]) So auch Luc. Brug., der aber wie Jans. bemerkt, daß diese Erkl. die vulgarem opinionem gegen sich habe, Jans. j., Jos. Grimm, L. J. 1, 351, Schanz, Laur., Knabenb. u. A. — [5]) So die alten Erklärer fast durchgehends, auch neuere; dagegen Knabenbauer. — [6]) Eine Reise zur Nachtszeit nehmen an: Schanz, Reischl, Laur., Keil, Weiß., dagegen Chrys.: ἐν ἡμέρᾳ μέσῃ.

V. 10. [1]) Solche und ähnliche Steigerungen finden sich öfters (vgl. 4, 8; Mc. 16, 4; Lc. 18, 23).

V. 11 [1]) Vgl. Luc. Brug. u. Tir. zur Stelle. —

druck οἰκία nicht zu pressen, sondern nach hebräischer Redeweise in weiterer Bedeutung = mansio, receptaculum zu fassen.[2]) Ebenso erfolgt nach der Mehrzahl der altkirchlichen biblischen Darstellungen die Anbetung der Magier in einem Stalle. Maria erscheint meistens auf einem Throne sitzend mit dem Jesuskinde auf ihrem Schoße. Auf einem Frescogemälde des Cömeteriums der hl. Cyriaca erscheint auch der Stern der Weisen in der Form eines in einem Kreis eingeschriebenen Monogrammes Christi: eine treffende biblische Darstellung der Schriftworte vidimus stellam ejus.[3]) — Nach Art des Orients huldigen die Magier Jesu: sie fallen nieder,[4]) beten an[5]) und bringen Geschenke dar. Die meisten Väter sagen, die dargebrachten Geschenke der Magier seien Symbole ihrer Erkenntniß des Gottmenschen Christi gewesen, und zwar werde Jesus durch das Gold als König, durch Weihrauch als Gott, durch Myrrhe als für die Sünden der Menschen sterbender Gottmensch dargestellt. So schreibt Hieronymus im Commentar zur Stelle: pulcherrime munerum sacramenta Juvencus presbyter (ein christlicher Dichter des 4. Jahrh.) uno versiculo comprehendit: thus, aurum, myrrham regique hominique Deoque dona ferunt.[6])

V. 12. Nach der Huldigung kehrten die Magier in Folge göttlicher Weisung auf einem anderen Wege in ihre Heimat zurück.[1])

[2]) So Justin. (c. Tryph., c 78), Orig. (c. Celsum 1, 51), Chrys. (hom. 8), Hieron. (ep. 17: in hoc parvo terrae foramine coelorum conditor natus . . . visus a pastoribus, . . . adoratus a Magis), Aug. (sermo 2 de Epiph.), Euthym., Thomas, Luc. Brug., Tir. u. A. — Dagegen denken an ein Haus im engeren Sinne, in welchem die Magier Jesum gefunden hätten: Eus., Ephräm., Theophyl., Jans. s. ‚verisimile‘ (doch schließt er die andere Auffassung nicht schlechthin aus), Mald. ‚probabile videtur‘, Estius, Jos. Grimm L. J. 1, 364, Schanz (doch nicht ganz entschieden), Knabenb. u. A. — [3]) Vgl. Kraus, Real-Encykl. 2, 349 f. — [4]) Wenn zwei, erzählt Herodot, im Morgenlande sich auf dem Wege begegnen, so ist der Rang beider leicht zu bestimmen. Sind es Gleichgestellte, so begrüßen sie sich durch Umarmung; ist einer geringer als der andere, so wirft er sich nieder und verehrt den Höheren. Vgl. Le Camus 1, 157. — [5]) προσκυνεῖν (von κυνεῖν = küssen) = vor jemandem auf die Erde fallen und dadurch Unterwürfigkeit und Ehrfurcht bezeugen; dann oft im N. T. = anbeten. So hier nach dem Zusammenhange. — [6]) Ambros. in Luc.: quae sunt ista verae fidei munera? Aurum regi, thus Deo, myrrha defuncto. — thesaurus = Schatzbehälter; weil aber diese Bedeutung bezweifelt wird, so erklären manche: sie öffneten, d. h. enthüllten ihre Schätze (vgl. Hagen 65). — Statt myrrham hat Wsw. murram aufgenommen.

V. 12. [1]) Die Perfectform reversi sunt findet sich in der Vulg. durchgängig, in der älteren Latinität fast nur die Activform reverti (vgl. Kaulen 162, Hagen 66 u. Kloß).

χρηματίζειν, einen himmlischen Bescheid (durch Offenbarung) ertheilen; Pass. einen solchen Bescheid erhalten (Vulg. responso accepto). Diese Offenbarung Gottes war eine Bekräftigung des Glaubens der Magier und eine Ratificirung ihrer Handlung.

Flucht nach Aegypten. 2, 13—15.

Der nächste und äußere Grund der Flucht gerade nach Aegypten war die Nähe des Landes, in dem schon viele Juden Zuflucht gesucht und gefunden hatten. Es liegt derselben aber auch ein höheres Motiv zu Grunde, die Absicht Gottes jetzt durch das Geschick des Messias, des eigentlichen Sohnes Gottes, in Erfüllung zu bringen, was schon in der Geschichte Israels, des moralischen Sohnes Gottes, typisch vorgebildet war. Jesus sollte in Aegypten Zuflucht finden, wie schon Israel dort Zuflucht gefunden hatte.

V. 13. „Als sie aber abgereist waren, da erschien (erscheint)[1]) ein Engel des Herrn im Traume dem Joseph mit den Worten: „Stehe auf, nimm das Kindlein und seine Mutter und fliehe nach Aegypten und bleibe dort, bis ich zu dir sprechen werde; denn Herodes wird das Kindlein aufsuchen, um es zu verderben.“ Mit der übergroßen Mehrzahl der alten Erklärer und auch vieler neueren ist als sehr wahrscheinlich anzunehmen, daß die Flucht nach Aegypten erst nach Jesu Darstellung im Tempel (vgl. Lc. 2, 22—38) erfolgte[2]) und zwar von Bethlehem aus.[3]) Weder die sprachlichen, noch die sachlichen Gründe, welche gegen diese Auffassung geltend gemacht werden, sind durchschlagend. Wenn man behauptet, die Form der Verknüpfung des Redeabschnittes mache es höchst wahrscheinlich, daß der Befehl zur Flucht gleich nach dem Weggange der Magier erfolgt sei, so kann man mit demselben, ja mit größerem Rechte behaupten, daß die Form der Verbindung in 2, 1 die Ankunft der Magier gleich nach der Geburt Jesu höchst wahrscheinlich mache. Die sachlichen Schwierigkeiten, welche

V. 13. [1]) Tisch., W-H. haben nach fast allen Handschr. φαίνεται, das Prät. apparuit ist durch B bezeugt und W-H. am Rande beigesetzt. — [2]) So Aug. (de cons. ev. 2, 15—17), Lyr., beide Jans., Luc. Brug., Mald., a Lap., Reischl, Laur., Le Camus u. A. — [3]) So Chrys., Aug. (beide sagen es nicht ausdrücklich, aber aus dem Zusammenhang ergibt sich diese Auffassung), Jans. s. ‚verosimile videtur‘, Luc. Brug. ‚verosimilius‘, Laur., Le Camus u. A. An Bethlehem denken auch solche Exegeten, welche die Ereignisse anders ordnen (z. B. Cornely). — An Nazareth denken: Euthym., Mald., Menoch., Tir., a Lap. — An Jerusalem endlich quidam bei Luc. Brug. —

gegen diese Anordnung der biblischen Ereignisse geltend gemacht werden, hat schon Augustinus hinlänglich gewürdigt (vgl. zu V. 16). Von Bethlehem aus konnte die Grenze Aegyptens, welches eine von Herodes völlig unabhängige römische Provinz war, in etwa 40 Stunden erreicht werden. Eine Tradition bezeichnet Matarea (= frisches Wasser), zwischen Heliopolis und dem jetzigen Kairo gelegen, als Aufenthaltsort der hl. Familie. Sie ist umso wahrscheinlicher, als in dieser Gegend viele Juden wohnten, welche um 160 vor Chr. in Leontopolis, im Gebiete von Heliopolis, einen Tempel erbaut hatten.[4]) Nach den alten Exegeten ist es eine bedeutungsvolle Fügung Gottes, daß für Jesu Sicherheit gerade durch die Flucht gesorgt wurde.[5]) Die Worte accipe puerum et matrem ejus deuten an, daß Joseph nicht Vater Jesu war.[6])

V. 14. „Und er stand auf, nahm das Kind und seine Mutter zur Nachtzeit und floh nach Aegypten." Der Wortlaut des Berichtes bringt den unbedingten willigen Gehorsam Josephs zum Ausdruck.[1])

V. 15. „Und er war dort bis zum Tode des Herodes, damit erfüllt würde, was gesagt worden ist vom Herrn durch den Propheten, der da spricht: Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen." Die aus Hoseas 11, 1 nach dem Originaltext angeführte Stelle ist indirect messianisch. Sie geht dem historischen Sinn nach auf den Aufenthalt der Juden in Aegypten und auf deren Zurückführung durch Moses. Wie die Juden als auserwähltes Volk Sohn Gottes im uneigentlichen Sinn,[1]) hingegen Jesus Sohn Gottes im vollen Wortsinn ist, so hat sich das zunächst in Bezug auf die Juden gesprochene Prophetenwort in der Flucht Jesu nach Aegypten und in seiner Rückkehr von dort erst völlig verwirklicht. — Da Herodes der Große nach der gewöhnlichen Annahme um die Paschazeit des Jahres 750 u. c. starb,[2]) so hängt die Bestimmung der Dauer des ägyptischen Aufenthaltes mit der Frage nach dem Geburtsjahre zusammen. Die Angaben der älteren

[4]) Vgl. Rieß, B. Atl. Nr. 2, Keppler, Wander- und Wallfahrten 85 ff., Riehm 1111 f. — [5]) Nach Jans. s. mußte das Jesukind durch die Flucht geborgen werden: ut assumptae naturae humanae veritas declararetur, ut indicaretur cujusmodi vitam pater filio ordinaverat, regnumque eius non esse de hoc mundo jam in principio ostenderetur. — [6]) μέλλει mit folgendem Inf. Präs. (so in den Evang. immer) = er ist im Begriffe (Winer 313). τοῦ ἀπολέσαι, der Artik. vor dem Infin. bezeichnet die Absicht (Winer 304).

V. 14. [1]) Vgl. Chrys. (hom. 8); Jans. j.: quanta promptitudo et obedientia et simplicitas divinis mandatis praestanda sit.

V. 15. [1]) Vgl. Ex. 4, 22. — [2]) Vgl. Comm. zu Lc. 1, 5.

Exegeten differiren zwischen 1 und 7 Jahren, und Sylveira bezeichnet den siebenjährigen Aufenthalt in Aegypten als sententia communis. Da man in neuerer Zeit häufig den Ausgang des Jahres 749 u. c. als Geburtsjahr Jesu annimmt, so dürfte der Aufenthalt in Aegypten kaum viel mehr als ein halbes Jahr gedauert haben, selbst wenn die Zeit mitgerechnet wird, welche die in Rom wegen der Erbfolge nach Herodes geführten Verhandlungen in Anspruch nahmen.[3])

Der Bethlehemitische Kindermord. 2, 16—18.

V. 16. „Da wurde Herodes, als er sah, daß er von den Magiern hintergangen worden sei, sehr zornig, und er schickte hin und ließ tödten alle Knaben in Bethlehem und seiner ganzen Umgebung, vom zweijährigen Alter an und abwärts nach der Zeit, die er von den Magiern erfahren hatte.“ ἐμπαίζεσθαι = illudi, zum Besten gehalten, hintergangen werden. Das Verbum bezeichnet die große Erbitterung des Herodes in Folge des Ausbleibens der Magier. Im Anschlusse an den hl. Augustinus meinen die meisten älteren und auch neueren Erklärer, diese Aufregung des Herodes sei erfolgt, als er Kunde von den Vorgängen im Tempel bei der Darstellung Jesu erhalten habe. Herodes habe anfänglich das Ausbleiben der Magier nicht beachtet, weil er mit Regierungssorgen überhäuft war, weil er gegen Ende seines Lebens sein Augenmerk ihm momentan viel gefährlicher scheinenden wirklichen oder eingebildeten Vorgängen zuwenden mußte, oder weil er geglaubt habe, die Magier seien in ihren Erwartungen enttäuscht worden und hätten sich geschämt, nach Jerusalem zurückzukehren.[1]) Diese Auffassung hat große Wahrscheinlichkeit für sich. — Um mit größter Sicherheit vorzugehen, läßt Herodes nicht blos in Bethlehem, sondern auch in dessen Umgebung[2]) alle Knaben vom zweiten Jahre an bis herab zu den Neugeborenen[3]) hinmorden. Rücksichtlich der Altersbestimmung der Kinder, welche gemordet werden sollten, diente ihm zur Richtschnur die

[3]) Antt. XVII. 11.

V. 16. [1]) Aug. (de cons. ev. 2, 24): deinde vulgatis rebus, quae in templo factae et dictae fuerant, Herodes se a Magis sensit illusum. Ebenso glossa ordin., Lyr., beide Jans., Luc. Brug., a Lap., Laur., Le Camus u. A. — [2]) τὰ ὅρια (im N. T. immer, bei den Profanschriftstell. meistens im Plur.) = das zur Stadt gehörige Gebiet, die Umgebung (territorium, fines). — [3]) ἀπὸ διετοῦς kann mascul. = a puero bienni vel a bimulo, aber auch neutr. sein = a bimatu (Vulg.). — κατωτέρω = infra i. e. qui aetate inferiores erant usque ad neonatos.

von den Magiern erforschte Zeit (nämlich des leuchtenden Sternes, gl. V. 7). Daraus darf nicht gefolgert werden, daß der Stern schon zwei Jahre vor der Geburt des Heilandes erschienen sei. Herodes will sicher gehen, und wie er darum räumlich die weiteste Peripherie zog, so that er es auch rücksichtlich der Zeit.[4])

V. 17, 18. Durch das Factum des Kindermordes und durch das damit herbeigeführte allgemeine Weheklagen der bethlehemitischen Mütter ist eine Prophetie in Erfüllung gegangen. „Damals erfüllte sich, was gesprochen wurde durch den Propheten Jeremias, der sagt: Eine Stimme ist in Rama gehört worden, (nämlich) Weinen und Wehklagen viel; Rachel (ist gehört worden) weinend über ihre Kinder, und nicht wollte sie sich trösten lassen, weil sie nicht (mehr) sind.“ Die Worte in V. 18 sind aus Jeremias 31, 15 genommen und lehnen sich theils an den Original-, theils an den LXX-Text an. Die Stelle ist typisch messianisch. Die Deportation der Juden in die babylonische Gefangenschaft, welche Jeremias zunächst im Auge hat, ist ein Typus des Unglückes, welches beim Kindermorde hereinbrach. Die zur Deportation bestimmten Juden wurden in Rama in Gewahrsam gehalten.[1]) Jeremias schildert die Größe des hereingebrochenen Unglückes eindringlich dadurch, daß er die schon längst verstorbene Rachel laute Klagerufe wegen der Abführung nach Babylon erheben läßt. Rachel, die Mutter Benjamins,[2]) erscheint hier als Repräsentantin der Stämme Juda und Benjamin, des Reiches Juda. Sie ist untröstlich, weil „ihre Kinder nicht mehr sind“, d. h. weil es den Anschein hat, daß die Juden aufgehört haben, das auserwählte Volk zu sein. Im Sinne der Erfüllung des Prophetenwortes ist Rachel die Repräsentantin der bethlehemitischen Mütter, und eine solche ist sie, abgesehen von ihrer historischen Beziehung als Mutter Benjamins, auch darum, weil sie nur eine halbe Stunde nördlich von Bethlehem, auf dem Wege nach Jerusalem begraben war[3]). Sie ist jetzt untröstlich, weil im Kindermorde, wie es den Anschein hatte, auch der Messias, die Hoffnung der Juden, vernichtet war.[4]) Rama lag

---

[4]) Vgl. Schegg. Viele Exegeten beziehen secundum tempus nur auf ‚et intra‘: bimulos interfici jussit omnes, aetate vero inferiores juxta tempus ortus stellae, quod a Magis accurate perquisierat (Luc. Brug.).

V. 17. 18. [1]) Jerem. 40, 1. — [2]) Gen. 35, 16 ff. — [3]) Vgl. Socin 129 f. — [4]) φωνή wird näher bestimmt durch κλαυθμός und ὀδυρμός, und das Partic. κλαίουσα hängt entweder von ἠκούσθη ab, oder es ist als Hebr. für das verb. fin. gesetzt (Winer 328 ff.). consolari wird wie öfters im bibl. Sprachgebr., und manchmal auch bei Profanschriftstellern passiv gebraucht (vgl. Hagen 66).

etwa zwei Wegstunden nördlich von Jerusalem, an der Grenze der Reiche Juda und Israel; heute heißt der Ort er-Râm und ist von nur etwa fünfzehn Familien bewohnt.[5]) — Man hat das Schweigen des Josephus über den bethlehemitischen Kindermord um so mehr auffallend gefunden, als derselbe sonst des Herodes Grausamkeiten genau verzeichnet.[6]) Es kann aber unmöglich ein solches Gewicht haben, daß es den bestimmt lautenden Bericht des Matthäus in den Bereich einer Sage verweisen sollte. Denn abgesehen davon, daß wir dem Evangelisten zum mindesten eben so viel glauben dürfen, als dem Flavius Josephus, ist das Schweigen auch erklärbar, da bei der geringen Bevölkerung von Bethlehem die Zahl der gemordeten Kinder höchstens zwanzig betrug; ferner dürfen wir annehmen, daß bei Ausführung des Mordplanes der Urheber desselben möglichst geheim gehalten wurde. Wenn man den historischen Charakter der Erzählung aus dem Grunde bestreiten zu können meint, weil der Kindermord eine stümperische Maßregel gewesen wäre, die der kluge Herodes nicht ergriffen haben würde, so wäre vorerst zu beweisen, daß Herodes nie unkluge Maßnahmen getroffen hat.[7]) Unter den nichtchristlichen Schriftstellern erwähnt diesen Mord zuerst Macrobius (4. Jahrh.). Er berichtet von Augustus: Cum audisset, inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judaeorum intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occissum, ait: melius est Herodis porcum (ὗν) esse quam filium (υἱόν). Sat. 2, 4. Dieser Bericht vermischt die Greuelthat des bethlehemitischen Kindermordes mit der Ermordung eines Sohnes des Herodes, welche Verwechslung leicht entstehen konnte, weil der Römer sich sonst keinen anderen königlichen Sprößling zu denken wußte, der Gegenstand der Verfolgung des Herodes sein konnte.

Jesus in Nazareth. 2, 19—23.

Das Jesuskind, durch göttliche Fügung dem drohenden Verderben entrissen, wird jetzt auf himmlische Weisung wieder in's Land der Verheißung zurückgebracht, und in Folge göttlichen Rathschlusses wählt die heilige Familie Nazareth zum bleibenden Wohnorte.

V. 19, 20. Der göttliche, durch einen Engel vermittelte Befehl zur Rückkehr ergeht an Joseph nach dem Tode des grausamen Herodes:

---

[5]) Vgl. Socin 218. — [6]) Vgl. Zumpt, Geburtsjahr Christi, 226 f. — [7]) Vgl. Keil.

„Als Herodes gestorben war, siehe, da erscheint (erschien)[1]) ein Engel des Herrn im Traume dem Joseph in Aegypten und spricht: Stehe auf, nimm das Kind und seine Mutter und gehe in das Land Israel, denn gestorben sind, die dem Kinde nach dem Leben strebten." Ueber den schmerzlichen und schauerlichen Tod des Herodes, der wahrscheinlich im März oder April 750 u. c. erfolgte,[2]) haben wir eingehende Berichte.[3]) — τεθνήκασιν = mortui sunt. Obwohl nur der Tod des Herodes berichtet wird, steht doch der Plural (der Gattung[4]), um den Gedanken auszudrücken, daß mit dem Tode des Herodes jegliche Gefahr geschwunden sei.[5]) Aeltere und neuere Exegeten meinen auch, der Plural sei gesetzt, weil der Evangelist Ex. 4, 19 im Auge habe: es sollte das Jesuskind als Antitypus des Moses hingestellt werden.[6])

V. 21. „Er aber stand auf, nahm das Kind und seine Mutter und kam in das Land Israel." Joseph bekundete jetzt gegenüber dem Auftrage, in das Verheißungsland zurückzukehren, den gleichen Gehorsam wie früher (vgl. V. 14). Israel ist hier Bezeichnung des ganzen heiligen Landes, welches durch diesen Ehrennamen als das Land der Verheißung kenntlich gemacht wird.[1])

V. 22. „Als er aber hörte, daß Archelaus an Stelle seines Vaters Herodes über Judäa herrsche, fürchtete er sich, dorthin zu gehen; nachdem er aber im Traume eine Offenbarung empfangen hatte, begab er sich in das Gebiet von Galiläa." Augustus hatte nach dem Tode Herodes des Großen nach längeren Verhandlungen unter dem Vorsitze seines Neffen Cajus Cäsar im Herbste 750 das hinterlassene Erbe desselben so unter seine drei Söhne getheilt, das Archelaus die Hälfte, nämlich Idumäa, Judäa und Samaria erhielt mit dem Titel „Ethnarch"; Antipas Galiläa mit Peräa, und Philippus Batanäa, Trachonitis und

---

V. 19. 20. [1]) Statt des Prät. apparuit (Vulg.) hat der griech. Text das Präs. — [2]) Vgl. Schürer, N. T. Ztgsch. 222. — [3]) Antt. XVII. 8, 1; B. J. 1, 33; Eus. H. E. 1, 8. — [4]) Vgl. Luc. Brug. zur Stelle, Winer 165. — [5]) glossa ordin. defuncto rege illico complices ejus perierunt. Hieron. zur Stelle: e quo loco colligimus non solum Herodem sed et sacerdotes et scribas eodem tempore necem Domini fuisse meditatos. — [6]) Jans. s.: quia Moyses ut in aliis multis, ita etiam sua fuga typum praetulit hujus pueri. So auch Luc. Brug. u. V. — Der Hebraism. animam quaerere = nach dem Leben streben, findet Ps. 39, 15 seine Erklärung.

V. 21. [1]) Vgl. W. Grimm, Keil, Knabenb. — Die verbürgte Lesart ist εἰσῆλθεν statt des Simpl. (Rec.; Vulg. venit).

Auranitis, beide mit dem Titel „Tetrarch“[1]). βασιλεύειν (regnare) steht also im weiteren Sinne: herrschen.[2]) ἐκεῖ ἀπελθεῖν, die Verbindung des Adverbiums der Ruhe (ἐκεῖ) statt der Bewegung (ἐκεῖσε) mit einem Verbum der Bewegung ist häufig, und wird dadurch die auf die Bewegung folgende Ruhe hervorgehoben.[3])

V. 23. „Und er kam und wohnte in einer Stadt mit Namen Nazareth, damit erfüllt würde, was durch die Propheten gesagt worden ist, daß er ein Nazaräer genannt werden wird.“ Nach der griechischen Construction ist der Gedanke: Joseph begab sich nach Nazareth und ließ sich dort dauernd nieder.[1]) — Nazareth war ein unbedeutendes Städtchen Niedergaliläas im Stammgebiete Zabulons; es existirt heute noch unter dem Namen en-Nâsira und hat gegenwärtig eine Bevölkerung von 6000 Seelen.[2]) — Nach der bestimmten Erklärung des Evangelisten geschah die Uebersiedelung des in Bethlehem geborenen Heilandes nach Nazareth in Folge göttlicher Fügung. Ναζωραῖος = Nazaraeus.[3]) In der Erklärung der schwierigen Stelle ist vorerst zu bemerken: nach Matthäus haben Propheten verkündet, Jesus werde Nazaräer, Nazarener genannt werden, nämlich von den Menschen. Die Evangelien[4]) und die Apostelgeschichte[5]) bestätigen die Erfüllung dieser Prophetie. Ebenso wurden auch Jesu Anhänger geradezu Nazarener genannt.[6]) — Nach Matthäus haben ferner „Propheten“ vom Messias verkündet, er werde Nazaräer genannt werden, während weder bei einem, noch weniger bei mehreren Propheten ein solcher Ausspruch direct sich findet. Von den vielen Erklärungsversuchen ist folgender der wahrscheinlichste: Matthäus hat zunächst den Ausspruch des Isaias 11, 1 im Auge (vgl. dazu

V. 22. [1]) Vgl. Antt. XVII. 11, 4; B. J. II. 6, 3, dazu Comm. zu Lc. 3, 1. 2. — [2]) Entgegen der Anordnung des Herodes wurde dem Archelaus der Königstitel erst für den Fall in Aussicht gestellt, wenn er sich desselben würdig erweisen würde. (Flav. Jos. l. c.) — [3]) Indessen wird in der späteren Gräcität ἐκεῖ auch geradezu für ἐκεῖσε gebraucht (vgl. Winer 439 f.). Statt illo (gedruckte Vulg.) hat Wsw. nach Handschr. illuc.

V. 23. [1]) εἰς πόλιν ist mit κατῴκησεν zu verbinden und εἰς statt ἐν hebt das Moment der Bewegung hervor, auf welche die Ruhe folgte (vgl. Winer 386 ff.). — [2]) Ueber das weitere vgl. Comm. zu Lc. 17 f. — [3]) Der griech. Text hat diese Form noch: Mt. 26, 71; Lc. 18, 37; Joh. 18, 5. 7; 19, 19. Ναζαρηνός ist Lc. 24, 19, stärker bezeugt (א B L ...) als Ναζωραῖος, daneben ist sehr schwach Ναζαραῖος bezeugt (vgl. Lc. 18, 37). Die gedruckte Vulg. hat Mt. 2, 23 Nazaraeus, während die Handschr. bis auf Eine Nazareus haben, an allen anderen Stellen hat die Vulg. Nazarenus. — [4]) Mt. 26, 71; Lc. 18, 37; 24, 19; Joh. 18, 5. 7; 19, 19. — [5]) 2, 22; 3, 6; 4, 10 u. ö. — [6]) Apgsch. 24, 5. —

Js. 53, 2), wo der Messias ein Reis (נֵצֶר), surculus, aus der Wurzel Jesse genannt wird; dann die ähnlichen Ausdrücke bei Jeremias (23, 5; 33, 15), wo er צֶמַח germen (Sprosse) heißt. Das Bild „Reis aus der Wurzel Jesse" kündigte an, daß der Messias aus niedrigen Verhältnissen hervorgehen, daß sein Reich sich aus kleinen Anfängen entwickeln werde.[7]) Durch die Uebersiedelung Jesu nach Nazareth ist die messianische Stelle bei Isaias aus zwei Gründen als erfüllt zu bezeichnen. Der erste liegt im Gleichklange des vom Propheten dem Messias gegebenen Namens Nezer mit dem Namen der Stadt Nazareth. Wahrscheinlich hieß diese bei den Juden einfach Nezer, jedenfalls sind Nezer und Nazareth von derselben Wurzel Nazar abzuleiten. Durch die Uebersiedelung in die kleine, unansehnliche Stadt Nazareth erfolgte ferner die Vorbereitung auf das messianische Werk; thatsächlich in Armuth und Niedrigkeit entwickelte sich das Messiasreich aus kleinen Anfängen.[8]) Diese Erklärung findet sich schon bei Hieronymus an drei Stellen[9]), obgleich er in seinem Commentar zu Matthäus an erster Stelle jene Erklärung setzt, welche Ναζωραῖος von Nazir (= Nasiräer) ableitet: Nazareus sanctus interpretatur.[10])

Zweiter Hauptheil.

Wirksamkeit Jesu in Galiläa. 3, 1 bis 18, 35.

Vorbereitung auf den Beginn der messianischen Wirksamkeit Jesu. 3, 1 bis 4, 11.

Nachdem der Evangelist einige messianische Züge aus Jesu Kindheitsgeschichte mitgetheilt, übergeht er dessen Jugendgeschichte ganz (vgl. Luc. 2, 41—52) und berichtet, bevor er zur Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu übergeht, nur noch die vorbereitende Wirksamkeit des Vorläufers Jesu, Johannes des Täufers, und Jesu Versuchung.

Johannes der Täufer. 3, 1—12.

Marc. 1, 1—8; Luc. 3, 1—18.

Johannes, der prophetisch verkündete Vorläufer des Messias, weiset durch seine Bußpredigt und Wassertaufe auf den kommenden

---

7) Vgl. Knabenb. zur Stelle. — 8) Vgl. dazu Riehm 1064. — 9) Comm. zu Mt., Js. und im Brief an Pammachius. — 10) Ebenso gloss. ord., Lyr., Jans., Mald., Knabenb. u. B.

Messias hin, legt dem Volke die Nothwendigkeit der Sinnesänderung an's Herz und wird so der Wegbereiter des Messias selbst.

V. 1. Angabe der Zeit des Auftretens des Johannes und des Ortes seiner Wirksamkeit. „In jenen Tagen" ist allgemeine Zeitbestimmung, welche auf das vorige zurückweiset: in jener Zeit, als Jesus sich noch in Nazareth aufhielt.[1]) Eine sehr genaue Zeitangabe gibt Luc. 3, 1 f. παραγίνεται ist praes. hist.: er kommt an, tritt auf. ὁ βαπτιστής = Baptista, d. h. der Täufer. So wird der Vorläufer Jesu öfters in den Evangelien, einmal auch bei Flavius Josephus[2]) genannt, weil er die auf den Messias vorbereitende Bußtaufe spendete. — Als Ort der Wirksamkeit des Johannes bezeichnet der Evangelist die Wüste von Judäa. So wurde der steinige District am Westufer des Todten Meeres genannt, der sich drei bis vier Meilen in's Land hinein erstreckte, im Norden am rechten Ufer des Kidron begann und im Süden fast bis an's Ende des Todten Meeres reichte. Sie bildete eine öde, wenig bebaute und bewohnte Fläche, welche vorzugsweise als Trift für Viehweide benützt wurde.[3]) Diese Ortsangabe ist mit jener bei Lucas leicht vereinbar.[4]) Zur Ergänzung dient die Mittheilung des 4. Evangeliums, daß Johannes seinen Taufort wechselte.[5]) κηρύσσων ist im N. T. terminus technicus für die Verkündigung der Heilsbotschaft von Jesu Christo.

V. 2. Inhalt der Predigt war die Aufforderung zur Buße als unerläßlichen Bedingung zur Theilnahme am Messiasreiche: „Indem er spricht: Thuet Buße, denn genahet hat sich das Himmelreich." μετανοεῖν (compos. ex μετά und νοῦς) = sensum mutare, scl. in melius, d. h. sich bekehren. Nach dem Zusammenhang der Stelle schließt der Ausdruck in sich: Erkenntniß und Bekenntniß des bisherigen Sündenlebens (V. 6) und den Beginn eines neuen Lebens (V. 8). Aus der Vergleichung mit anderen Schriftstellen[1]) ergibt sich zur Evidenz, daß μετανοεῖν folgende drei Momente in sich schließt: Lebensänderung, Reueschmerz über das frühere Sündenleben und das Bestreben, dasselbe durch Bußwerke zu sühnen.[2]) Es ist somit die Uebersetzung von

V. 1. [1]) So fast alle Erklärer. — [2]) Antt. XVIII. 5, 2. — [3]) Vgl. Rieß, B. G., Winer B. R. W., 2, 699. — [4]) Vgl. Comm. zu Lc. 3, 3. — [5]) 1, 28; 3, 23; 10, 40.

V. 2. [1]) Vgl. Lc. 17, 3 f.; Apgsch. 3, 19; 2 Cor. 7, 9 ff.; 12, 21; Joel 2, 12. — [2]) Luc. Brug.: Tria desiderat vera μετάνοια: dolorem, novam vitam et curam sive studium ulciscendi in seipso delicta.

μετανοεῖν, welches in der Profangräcität selten vorkommt, mit poenitentiam agere vollkommen gerechtfertigt. — ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν = regnum coelorum, d. h. das von Gott durch Christus zur Verwirklichung der göttlichen Heilsrathschlüsse gegründete Reich, das Messiasreich. Es ist ein regnum coelorum, weil es himmlisch ist seinem Ursprunge nach (Christus), seinem Inhalte nach (Gnade und Wahrheit, Joh. 1, 14. 16) und seinem Endziele nach (ewige Glorie). Bei den anderen Synoptikern heißt es regnum Dei; im 4. Evangelium findet sich der Ausdruck nur zweimal (3, 3. 5); dafür wird sehr oft die vita aeterna genannt, als das vorzüglichste Gut, welches das Messiasreich seinen Mitgliedern vermittelt.

V. 3. Der Evangelist[1]) gibt den Grund an (γάρ), warum Johannes in der V. 1 u. 2 geschilderten Weise auftrat: weil sein Amt als eines Vorläufers und Bußpredigers im A. T. schon vorgebildet war. „Denn dieser ist es, der durch den Propheten Isaias verkündet wurde, der da spricht: Stimme eines Rufenden in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn, machet eben seine Pfade.“ Die Stelle findet sich bei Is. 40, 3 und ist nach den LXX citirt. Sie ist indirect messianisch und bezieht sich ihrem nächsten historischen Sinne nach auf die Befreiung der Juden vom babylonischen Exile und enthält in bildlicher Redeweise die Aufforderung, dem zur Zurückführung seines Volkes erscheinenden Jehova den Weg zu bereiten. Die Prophetenworte haben aber auch eine typische Beziehung auf Johannes und sein Wirken: durch Bußpredigt die geistigen Wege für den kommenden Messias zu ebnen, damit die Rückkehr aus dem wahren Sündenexile erfolgen konnte.[2])

V. 4. Der Vorläufer des Messias predigte Buße auch durch sein Beispiel: „Johannes aber trug ein Kleid von Kameelhaaren und einen ledernen Gürtel um seine Lenden, und seine Nahrung bestand in Heuschrecken und Waldhonig.“ αὐτός = ipse, er selbst, nämlich der nach V. 3 prophetisch angekündigte Vorläufer. ἀπὸ τριχῶν καμήλου = a pilis cameli (Vulg. camelorum). Aus Kameelhaar wurden auch feine Stoffe verfertigt, aber schon der Gebrauch von pilus statt lana sowie das Wort des Herrn (Matth. 11, 8. 9) zeigen, daß Johannes beständig (beachte das Imperf.) ein grobes Büßergewand trug.[1]) — ζώνη δερ-

V. 3. [1]) Nicht der Täufer, so Euthym., u. valde probabile bei Aug. (de cons. ev. 2, 12. 25). — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 1, 4; Lc. 3, 3 ff. — Wsw. hat nach den besten Handschr. Esaiam statt Isaiam (gedruckte Vulg.) aufgenommen.

V. 4. [1]) Hieron. (zur Stelle) de pilis, inquit, habebat, non de lana.

ματίνη = zona pellicea,[2]) i. e. zona e pelle vel corio facta, ein grober, lederner Gurt, wie er zum Kleide und ernsten Berufe paßte,[3]) nicht ein Gürtel als Schmuck.[4]) — Gleich streng war er in der Nahrung; sie bestand in Heuschrecken und wildem Honig. ἀκρίδες = locustae, vier Arten von Heuschrecken durften von den Juden nach dem Gesetze gegessen werden,[5]) und sie bilden noch jetzt die Nahrung armer Leute, welche sie gedörrt und geröstet essen. — μέλι ἄγριον = mel silvestre. Der Ausdruck wird doppelt erklärt: α) Honig, der von wilden (Wald-)Bienen bereitet ist; er fand sich häufig in Baumstämmen, Felsenritzen und auf freiem Boden und unterschied sich an Güte nicht vom gewöhnlichen Honig; β) eine honigartige Substanz, welche entweder von Bäumen ausfloß, oder durch das Zerreiben von Blättern gewisser Gesträucharten gewonnen wurde.[6]) Der Hinweis auf die strenge Lebensweise des Täufers spricht für die zweite Erklärung, der biblische Ausdruck aber sowie der Umstand, daß jetzt wenigstens sich kein Baum in Palästina nachweisen läßt, der eine derartige zur Nahrung dienende Substanz hervorbringt, für die erste.[7])

V. 5, 6. Schilderung des großen Aufsehens und Erfolges der Wirksamkeit des Johannes. „Damals ging zu ihm hinaus[1]) Jerusalem und ganz Judäa und die ganze Umgebung des Jordan, und sie wurden getauft von ihm im Jordan, indem sie ihre Sünden bekannten." Eine große Zahl (= omnes) der Bewohner von Jerusalem, der Provinz Judäa und von der Umgebung des Jordan kam zu ihm. ἡ περίχορος τοῦ Ἰορδάνου, scl. γῆ = regio circa Jordanem; gemeint ist der Landstrich zu beiden Seiten des Jordan, in gerader Linie etwa fünfzehn Meilen lang; wegen seiner tiefen Lage heißt er el-Ghôr = die Einsenkung.[2]) — Die Johannestaufe schließt sich zwar äußerlich an die levitische Reinigung der Juden (nicht an die Proselytentaufe, welche

---

Aliud austerae vestis indicium est, aliud luxuriae mollioris. Vgl. dazu Luc. Brug. u. Comm. zur Stelle bei Mc. — [2]) Wsw. hat pelliciam aufgenommen statt pelliceam (gedruckte Vulg.). — [3]) Hieron. (zur Stelle) zona pellicea, qua accinctus fuit et Elias, mortificationis indicium est (4 Kön. 1, 8.). — [4]) Vgl. Riehm 543 f. — [5]) Vgl. Lev. 11, 21 f., dazu Schegg, B. Arch. 108 ff. — [6]) Lyr. hoc autem mel ibidem in truncis arborum invenitur vel secundum Rab. sunt folia arborum alba et tenera, quae manibus contrita habent saporem quasi mellis. Ebenso Faber u. viele Neuere. — [7]) Vgl. Schegg, B. Arch. 103 f. — Ueber das Getränke des Johannes vgl. zu Lc. 1, 15.

V. 5. 6. [1]) Statt des handschr. schwach bezeugten exibat. (gedr. Vulg.) hat Wsw. exiebat. — [2]) Vgl. Socin LXVIII. u. ö., Riehm 752 ff. —

wahrscheinlich späteren Ursprunges ist) an, ist aber ein wesentlich verschiedener Ritus, dessen charakteristische Merkmale sind: der Taufact wird nur einmal vollzogen, er hat wahre Bußgesinnung zur Voraussetzung, ist mit dem Sündenbekenntniß verbunden, bereitet vor zum Eintritt in's Messiasreich, zum Empfange der messianischen Geistestaufe.[3]) ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, „indem sie bekannten ihre Sünden". Das Compositum ἐξομολογεῖσθαι,[4]) aus dem Herzen heraus (ἐξ) bekennen und der Plural τὰς ἁμαρτίας machen die Annahme eines specificirten Sündenbekenntnisses wahrscheinlicher als die eines summarischen.[5])

V. 7. Auch auf die Pharisäer und Sadducäer machte die ganze Erscheinung des Johannes einen solchen Eindruck, daß sie in großer Menge herbeikamen in der Absicht, sich taufen zu lassen. „Als er aber viele von den Pharisäern und den Sadducäern zu seiner Taufe herauskommen sah, sprach er zu ihnen: Otterngezücht, wer hat euch gelehrt, vor dem bevorstehenden Zorne zu entrinnen?" Pharisäer von פָּרַשׁ separare = die Abgesonderten (Suid. ἀφωρισμένοι). So wurden die Mitglieder einer großen, mächtigen und nationalen Partei genannt, weil sie durch strenge Beobachtung der Reinigkeits-Vorschriften sich von allem unreinen und besonders heidnischen Wesen absonderten und der genauen Befolgung des mosaischen Gesetzes nach der strengen Auslegung der Schriftgelehrten sich befleißigten. Sie waren die eigentliche Volkspartei und vindicirten auch der Tradition der Vorfahren verpflichtende Kraft.[1]) Consequent traten sie mit aller Kraft und Entschiedenheit für die nationale Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Juden ein. Ihr an sich edles Streben artete vielfach in einen leeren Ceremoniendienst aus. Mit Namen werden sie zum erstenmale um die Mitte des 2. Jahrhunderts genannt,[2]) aber ihr Ursprung reicht in den Anfang der nachexilischen Zeit zurück.[3]) — Σαδδουκαῖοι = Sadducaei, der Name ist höchst wahrscheinlich nicht vom hebräischen צַדִּיק, der Gerechte, sondern von Sadok, einem Hohenpriester unter David und Salomon, abzuleiten.[4]) Sie waren die Partei der Vornehmen und

---

[3]) Vgl. darüber sowie überhaupt über die Bedeutung der Bußtaufe des Johannes den Comm. zu Mc. 1, 1 ff. — [4]) W. Grimm: e pectore, lubenter aut palam, aperte confiteri. — [5]) Vgl. dazu Mald., Schanz, Knabenb.

V. 7. [1]) Vgl. zu 15, 2 u. Antt. XIII. 10, 6. — [2]) Antt. XIII. 5, 9. — [3]) Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, 750; Schürer, N. T. Z. 423—437. — [4]) 2 Kön. 15, 24. —

Reichen, des Adels der Juden, die zwar auf dem Boden des mosaischen Gesetzes standen, sich aber ablehnend verhielten gegen dessen strenge Interpretation und die Tradition der Vorfahren geradezu verwarfen. Sie versuchten mit den römischen Machthabern auf möglichst gutem Fuße zu stehen. Sie leugneten die persönliche Unsterblichkeit und die Existenz höherer Geister. — Pharisäer und Sadducäer kamen: ἐπὶ τὸ βάπτισμα = um getauft zu werden. Damit steht nicht im Widerspruche Luc. 7, 30, wornach es gewiß ist, daß Pharisäer und Sadducäer wenigstens der Masse nach sich nicht taufen ließen. Matthäus sagt nur, daß sie gekommen seien in der Absicht, sich taufen zu lassen, nicht aber, daß sie nach der strengen Strafpredigt des Johannes wirklich getauft wurden. Johannes empfängt sie mit der wenig schmeichelhaften Anrede „Otterngezücht". Diese Redeweise ist schon im A. T. (Ps. 57, 5; Js. 14, 29; 59, 5) gebräuchliches Bild zur Bezeichnung von sehr bösen und höchst gefährlichen Menschen.[5]) Der „kommende[6]) Zorn" ist von dem beim messianischen Gerichte sich offenbarenden Zorn zu verstehen, der seinen Ausdruck finden wird in dem über die Unbußfertigen bei diesem Gerichte ausgesprochenen Verdammungsurtheile. Davor wähnten die Juden, voran Pharisäer und Sadducäer, sicher zu sein. Indessen wird der Sinn der Frage des Johannes verschieden gefaßt. Folgendes ist am wahrscheinlichsten: Die Frageform ist gewählt, um den Pharisäern und Sadducäern nachdrucksvoll die Wahrheit ans Herz zu legen, daß sie bei ihrer gegenwärtigen sittlichen Verfassung dem kommenden göttlichen Strafgerichte ganz gewiß nicht entgehen werden.[7])

V. 8. „Bringet also würdige Früchte der Buße." οὖν folgert aus den Schlußworten von V. 7: Weil ihr bei eurem jetzigen Wandel dem

[5]) W. Grimm: hominum callidorum, nocentium, sceleratorum compellatio. Schon die alten Exegeten machen aufmerksam, daß sie durch die Redeweise als böse Nachkommen böser Vorfahren bezeichnet werden: malorum parentum deteriores filii, quibus veluti innata est tractaque a parentibus malitia (Luc. Brug.). — [6]) Statt des handschr. sehr schwach bezeugten a ventura ira hat Wsw. a futura ira. — [7]) Nach Chrys. (hom. 11) will der Täufer durch die Anrede und die rhetorisch nachdrucksvolle Frageform sie zur Sinnesänderung bringen: ἐφελκομένου τοίνυν αὐτοὺς μᾶλλον ἐστιν ἡ ἐπιτίμησις καὶ παρασκευάζοντος ἀνανῆψαι. — Nach anderen dagegen will Johannes sagen: nicht von euch, sondern von der göttlichen Gnade kommt es, daß ihr hieher gekommen seid (Ambros., quidam bei Jans. s., Mald.); wieder andere (Cajet., Jans., Luc. Brug.) finden in der Rede nur den Ausdruck des Befremdens, daß so böswillige Menschen überhaupt gekommen seien.

göttlichen Zorne nicht entgehen könnet, so schlaget einen neuen Lebenswandel ein. Fructus dignos poenitentiae appellat omnia externa signa, ex quibus vera animi poenitentia cognosci potest, quales sunt lacrimae, praeteritorum peccatorum detestatio, bona opera antecedentibus contraria. Mald.

V. 9. Die Juden waren aber vom gefährlichen Wahne befangen, daß sie schon wegen ihrer leiblichen Abstammung von Abraham, also ohne Buße, des dem Stammvater verheißenen Segens, des messianischen Heiles theilhaftig würden. Von diesem verderblichen Wahne sucht nun der Täufer die Pharisäer und Sadducäer und damit die Juden überhaupt[1]) zu warnen. μὴ δόξητε λέγειν (Vulg. ne velitis dicere) = wähnet nicht, bei euch sagen zu dürfen,[2]) d. h., gebet euch nicht dem gefährlichen Wahne hin. — Den Wahn, welchem die Juden sich hingaben, drückt der Täufer mit den Worten aus: patrem habemus Abraham. Im Munde der Juden hatten die Worte den Sinn: wir sind leibliche Nachkommen des Abraham und als solche des dem Stammvater verheißenen Heiles theilhaftig. — Mit feierlichem Nachdrucke und mit der ihm eigenen Autorität erklärt nun Johannes: „Denn ich sage euch, daß Gott aus diesen (daliegenden) Steinen Kinder dem Abraham erwecken kann.“ Gedanke: Gott bedarf eurer, d. h. der leiblichen Nachkommen Abrahams nicht, um seine dem Stammvater gemachten Verheißungen zu verwirklichen, da er in seiner Allmacht aus Steinen wahre, echte Nachkommen Abrahams, erwecken kann, damit nämlich an diesen sich der verheißene Segen realisire. Nach Hieronymus[3]) und fast allen älteren Interpreten liegt in diesen Worten nicht blos die Drohung des Ausschlusses der Juden vom messianischen Heile, sondern zugleich auch ein prophetischer Hinweis auf die einstige Bekehrung der Heiden.

V. 10. Die Buße ist nicht blos nothwendig (V. 9), sondern sie darf auch nicht verschoben werden[1]): „Schon aber liegt die Axt an der Wurzel der Bäume; jeder Baum also, der keine gute Frucht bringt, wird umgehauen und in das Feuer geworfen (werden).“[2]) Die Rede-

V. 9. [1]) Vgl. Comm. zu Lc. 3, 7 f. — [2]) W. Grimm: nolite putare, licere vobis cogitare. — [3]) Comm. zur Stelle: lapides ethnicos vocat propter cordis duritiam.

V. 10. [1]) Jans. j. excludit alterum emendationis impedimentum, spem scl. differendi supplicii. — [2]) Statt des Fut. excidetur und mittetur hat der griech. Text die Präs. ἐκκόπτεται u. βάλλεται; ut sententia magis esset generalis et cum majori emphasi significaretur imminere periculum. Vgl. dazu Winer 249.

weise ist bildlich und entspricht dem Verse 8, in welchem von Früchten der Buße die Rede ist. Der Täufer verkündet die Wahrheit, daß mit der unmittelbar bevorstehenden Ankunft Jesu in der Menschheit eine Scheidung stattfindet,[3]) daß über die Unbußfertigen und Ungläubigen ein Strafgericht hereinbricht, welches zur Verdammung führt. Weil die Drohworte speciell an Juden gerichtet sind, so haben wir mit den alten Erklärern zunächst an das Strafgericht zu denken, durch welches das Judenvolk von seinem Stammvater Abraham abgetrennt wurde und seiner Verheißung verlustig ward. In der Zerstörung Jerusalems fand das prophetische Wort seine äußere Bestätigung.[4])

V. 11. Zusamenhang: Johannes fordert Buße, weil ihm die Aufgabe obliegt, durch Spendung der Bußtaufe die Juden zum Empfange der messianischen Geistestaufe vorzubereiten: „Ich zwar taufe euch im Wasser.“ Mit diesen Worten[1]) bezeichnet Johannes Wesen und Zweck seiner Taufe. Sie ist eine vorbereitende Wassertaufe: das Untertauchen im Wasser symbolisirte die Nothwendigkeit, dem bisherigen Sündenleben abzusterben; das Auftauchen aus demselben deutet den Anfang eines neuen Lebens an. Diese Taufe wird ertheilt „zur Buße“, d. h. sie manifestirt die vorhandene Bußgesinnung und verpflichtet zu einem derselben entsprechenden neuen Lebenswandel.[2]) — Um gleich von vornherein[3]) jede falsche Vorstellung bei den Juden bezüglich seiner eigenen Person abzuweisen, lehrt der Täufer die Erhabenheit des Messias und seine eigene Niedrigkeit: „Der nach mir Kommende aber ist mächtiger als ich, dessen Schuhe zu tragen ich nicht würdig bin.“ ὁ ἐρχόμενος = der (gewiß und bald[4]) Kommende, d. h. der Messias.[5]) Er ist der „mächtigere“, d. h. er übertrifft mich, den Täufer, an Macht. Nach dem Contexte ist zunächst an jene Macht des Messias zu denken, mit der er die Geistestaufe spendete. Mit Christo verglichen, hält sich Johannes nicht für werth, sein geringster Diener zu sein, ihm die Sandalen nachzutragen, oder nach den anderen Evangelisten: ihm die Schuhriemen aufzulösen. Dieser Vergleich kann

[3]) Vgl. Joh. 3, 16 ff. — [4]) Gregor M. deutet securis ganz speciell von Christus; das manubrium = humanitas Christi, ferrum = divinitas ejus. Wurde auch von der gloss. ord. aufgenommen.

V. 11. [1]) Nach Joh. 1, 26 f. hat der Täufer dieses Zeugniß später vor den Gesandten des Synedriums wiederholt. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 1, 4 ff. — [3]) Nach Lc. 3, 15 f. gab der Täufer diese Erklärung ab, als man allgemein erwartete, derselbe werde sich selbst als den Messias ankündigen. — [4]) Zum Präs. vgl. Anm. 2 zu V. 10. — [5]) Vgl. zu 11, 3. —

erst dann in seiner vollen Bedeutung gewürdigt werden, wenn wir beachten, daß der Herr selbst den Täufer für die größte Persönlichkeit des A. T. erklärt hat (vgl. 11, 11). — Der Messias wird taufen: ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί = in spiritu sancto et igni. Die Redeweise: baptizare in spiritu sancto ist bildlich = die Fülle des göttlichen Geistes mittheilen.[6]) Die Metapher ist dadurch veranlaßt, daß im A. T. wiederholt die Geistesmittheilung in der messianischen Zeit unter dem Bilde von Wasserströmen dargestellt wird, welche auf die Erde niedergehen.[7]) Der Ausdruck umfaßt alle Arten von Geistesmittheilung, schließt somit die christliche Taufe in sich, ist aber nicht auf diese zu restringiren. Mit Recht haben schon die alten Exegeten wegen der folgenden Worte zunächst an die Geistesmittheilung am Pfingstfeste gedacht.[8]) — Die Worte et igni haben philologisch und sachlich eine verschiedene Erklärung gefunden. Die Einen fassen sie als erklärenden Beisatz zu baptizare in spiritu sancto; die Anderen dagegen nehmen sie als selbständigen, coordinirten Satz, so daß dem baptizare in spiritu sancto ein baptizare in igni an die Seite gesetzt werde. Mit der übergroßen Mehrzahl der Exegeten ist die erste Auffassung festzuhalten. Unter dem Bilde des Feuers wird die läuternde, reinigende, heiligende und neubelebende Kraft des den Menschen mitgetheilten heiligen Geistes dargestellt.[9]) Schon Cyrillus von Jerusalem[10]) findet den Grund der Ausdrucksweise bei Matthäus im engen Zusammenhange der Rede mit dem Ausspruche des Herrn bei Lc. 12, 49 und mit dem Pfingstfeste. — Jene Exegeten, welche et igni als selbstständigen Satz fassen, erklären die Feuertaufe verschieden: vom Feuer der Versuchungen und Leiden während des Erdenlebens[11]), vom reinigenden Feuer im Purgatorium[12]) oder endlich vom Höllenfeuer.[13])

---

6) Chrys. (hom. 11) καὶ αὐτῇ τῇ μεταφορ τῆς λέξεως τὸ δαψιλὲς τῆς χάριτος ἐμφανων. — 7) Vgl. Comm. zu Joh. 1, 25. 33. — 8) So Orig. hom. 24 in Luc., Hieron. im Comm. (an erster Stelle) u. V. — 9) Chrys. (hom. 11) καὶ τῇ ἐπεξηγήσει τοῦ πυρός πάλιν τὸ σφοδρὸν καὶ ἀκάδεκτον τῆς χάριτος ἐνδεικνύμενος. Luc. Brug. spiritus sanctus, qui est ignis seu igni similis, purgans et inflammans. — Daß et igni nicht als selbständiger Satz, sondern nur als erklärender Beisatz zu fassen ist, wird grammatisch schon durch das Fehlen der Präpos. in vor igni angedeutet. Dafür spricht ferner das Fehlen dieses Beisatzes bei Mc. 1, 8; Joh. 1, 33; Apgsch. 1, 5. — 10) Catech. 17, 8. — 11) So Beda, glossa ordin. (an erster Stelle) ‚quidam' bei Jans. s. — 12) So Orig. (hom. 24 in Lc.), nach welchem die Feuertaufe an jenem vollzogen werden muß: qui post exitum hujus vitae ad paradisum transire desiderat et purgatione indiget; Hilarius

V. 12. Christus, der Spender der Geistestaufe, wird auch der Richter der Menschen sein. Diese künftige, richterliche Thätigkeit des Messias schildert Johannes in prophetischem Geiste in einem von den orientalischen Verhältnissen entlehnten Bilde. „Seine Wurfschaufel ist in seiner Hand; und er wird reinigen seine Tenne und sammeln seinen Weizen in die Scheuer, die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer.“ τὸ πτύον = ventilabrum, Wurfschaufel. Sie war ein hölzernes Instrument in der Form einer Gabel, womit das gedroschene Getreide gegen den Wind geworfen wurde, um die Fruchtkörner von den Halmstücken und der Spreu zu sondern. Hier ist der Ausdruck Bild der richtenden und scheidenden Thätigkeit des Messias. ἅλων = area, Tenne, gewöhnlich ein freier, kreisförmiger Platz auf dem Felde selbst festgestampft, wo man das Getreide entweder durch Ochsen austreten ließ oder durch den von Ochsen gezogenen Dreschschlitten auszudreschen pflegte.[1] Das Comp. διακαθαρίζειν = permundare, d. h. durch und durch säubern. ἀποθήκη, Aufbewahrungsort, war meist ein trockenes unterirdisches Gewölbe. ἄχυρον bezeichnet nicht blos Spreu im engeren Sinne, sondern alle kernlosen Theile des Halmes und der Aehre; sie wurden entweder auf dem Felde verbrannt oder zur Feuerung gebraucht. In der Anwendung des Bildes bezeichnet die Tenne zunächst das A. T. Gottesreich, das Korn die Bußfertigen, welche ihre Bußgesinnung durch entsprechende Werke bekunden, die Scheuer das Messiasreich, die Spreu die Unbußfertigen, das Feuer die Strafe der Gehenna. Die Worte: „unauslöschliches Feuer“, womit das Bild in die abgebildete Sache übergeht,[2] sprechen für die Ewigkeit der Höllenstrafe.[3])

Taufe Jesu. — Einführung ins Messiasamt. 3, 13—17.

Marc. 1, 9—11; Luc. 3, 21. 22 (Joh. 1, 32—34).

Jesus, durch seine Abstammung von David, durch seine Kindheitsschicksale als der Messias der Juden bezeugt, dessen messianische Wirksamkeit durch den letzten Propheten als bald beginnend angekündigt wurde, wird jetzt durch die Taufe in sein messianisches Amt eingeführt.

---

nimmt igni baptizari = ignem judicii, i. e. consummari igni judicii; ebenso Hieron. Comm. (an zweiter Stelle unter Berufung auf 1 Cor. 3, 13), glossa ordin. (an zweiter Stelle) u. A. — [13]) Basil. (lib. 5 contr. Eun.), Arnoldi, viele Protest., auch W. Grimm (= gravissimis gehennae poenis afficere).

V. 12. [1]) Vgl. Riehm, Art. Ackerbau. — [2]) Vgl. zu Joh. 4, 14. — [3]) Vgl. 25, 46.

V. 13. „Da kommt Jesus von Galiläa an den Jordan zu Johannes, um sich von ihm taufen zu lassen.“ τότε = tunc; damals, als nämlich Johannes durch seine Wirksamkeit die Juden auf die Ankunft des Messias vorbereitete, kam Jesus von Galiläa, wo er in Nazareth seine Jugendzeit verlebt hatte (vgl. 2, 23), zu Johannes nach Judäa an den Jordan[1]) in der Absicht, sich von ihm taufen zu lassen.[2])

V. 14. „Er (Johannes)[1]) aber hielt ihn zurück, indem er sprach: „Ich habe nöthig, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?“ Zu beachten sind die Worte, mit welchen Johannes seine entschiedene Weigerung,[2]) Jesus zu taufen, motivirt. Sie enthalten nicht blos ein Bekenntniß der eigenen Niedrigkeit und Unwürdigkeit gegenüber der Hoheit und Würde Jesu, sondern auch einen Hinweis auf die messianische Geistestaufe, welche der Täufer bereits angekündigt hat (vgl. V. 11). Von den verschiedenen Versuchen, unsere Stelle mit Joh. 1, 31 ff. auszugleichen, ist folgender der wahrscheinlichste: Der Täufer, welcher bei seinem öffentlichen Auftreten Jesum noch nicht persönlich kannte, erkannte Jesum, als dieser kam, sich taufen zu lassen, infolge göttlicher Erleuchtung sofort als den Messias und den Spender der Geistestaufe. Diese Erkenntniß war erst dann, als Johannes nach der Taufe Jesu das ihm in einer speciellen Offenbarung verheißene Himmelszeichen sah, derartig gefestigt, daß bei Johannes hinfort jeder Zweifel ausgeschlossen war, Jesus sei der Messias, der Spender der Geistestaufe, der Sohn Gottes.[3])

V. 15. „Jesus aber antwortete und sprach zu ihm: Laß es für jetzt, denn also ziemt es uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen.“ ἄφες =

V. 13. [1]) Vgl. Joh. 1, 28. — Luc. Brug. erant enim in Judaea ex patris decreto evangelii primordia jacienda. — [2]) Zum Infin. mit τοῦ zur Bezeichnung der Absicht, vgl. Winer 304.

V. 14. [1]) Tisch., W.-H. haben nach ℵ B ... Ἰωάννης gestrichen. — [2]) Das nur hier im N. T. vorkommende διακωλύειν ist stärker als das Simpl. = enixe prohibere (Luc. Brug.), dagegen erklären Andere einfach: prohibere, i. e. renuere baptizare (vgl. W. Grimm). — [3]) So Chrys., Jans. s. u. V., vgl. Comm. zu Joh. 1, 31 ff. — Andere Ausgleichsversuche: Der Täufer habe durch seine Einrede bei Matthäus Jesum nicht als den Messias, sondern nur als einen ganz besonders frommen Mann hinstellen wollen (Erasm., Faber); er habe ihn wohl als den Messias, nicht aber als den Spender der Geistestaufe erkannt; er habe ihn als Messias und Spender der Geistestaufe erkannt, aber nicht gewußt, daß diese Taufe in Folge der Einsetzung durch Christus ihre Kraft habe: quod ipse scl. baptizaret in spiritu sancto, „propria quadam et divina potestate“ (Aug. de cons. ev. 2, 32).

sine, i. e. permitte, scl. me baptizari a te. ἄρτι = modo betont nachdrucksvoll die Gegenwart im Unterschiede von der nächsten Zukunft:[1]) im gegenwärtigen Augenblicke sollte Jesus getauft werden und in der Taufe sich erniedrigen; denn schon die nächste Zukunft — die Ereignisse nach der Taufe — sollten seine Verherrlichung bringen. Die alten Exegeten machen durchgehend aufmerksam, daß Jesus einerseits die Einwendung des Täufers an sich als richtig bezeichnet, anderseits aber die göttliche Heilsordnung als den Grund seines Getauftwerdens angibt.[2]) — Der Heiland gibt auch den Grund für seine Forderung an. sic weiset mit Nachdruck auf sine modo zurück „so", d. h. daß ich mich von dir taufen lasse und mich dir in Demuth unterordne.[3]) nos wird nach dem Zusammenhange als strenger Plural zu fassen und auf Jesus und Johannes zu beziehen sein.[4]) δικαιοσύνη = justitia, d. h. das, was der Mensch thun muß, um des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig zu werden.[5]) Der Heiland erklärt somit, daß nach dem göttlichen Willen zum beiderseitigen Berufe (= nos) auch dieses gehöre, daß Jesus sich taufen lasse, und daß Johannes diese Taufe Jesu vollziehe.

V. 16. 17. Gleich nach der Taufe wird Jesus feierlich und öffentlich als der mit dem Geiste Gottes gesalbte Messias manifestirt und als Sohn Gottes proclamirt: „Als Jesus aber getauft war, stieg er sogleich aus dem Wasser, und siehe, es öffneten sich ihm die Himmel, und er sah den Geist Gottes herabschweben wie eine Taube und kommen über ihn. Und siehe, eine Stimme vom Himmel, welche sprach: Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe." In formeller Beziehung ist zu den Schriftworten Folgendes zu bemerken: Schon der Umstand, daß die Taufe selbst nur in einem untergeordneten Participialsatze mitgetheilt wird, zeigt hinlänglich, daß im Sinne des Hagiographen nicht auf die Taufe, sondern auf die wunderbaren Vorgänge bei derselben der Nachdruck zu legen ist. Dies wird dadurch

V. 15. [1]) W. Grimm: hoc ipso tempore, hoc temporis momento. — [2]) Op. imperf.: non denegat eminentiam potestatis suae, potius eam affirmat, sed mysterium ostendit dispositionis. — Jans.: significans tempus illud secundum Dei dispositionem ita postulasse, ut tecta divinitate humilitatem prae se ferret futurumque aliquando, ut suo tempore ejus excellentia demonstraretur. — [3]) Luc. Brug.: sic, hac ratione, dum eo, qui nobis debeatur honore cedimus nosque ipsi humiliamus et inferioribus subjicimus. — [4]) Mald.: me suscipiendo, te dando baptismum. — [5]) Menoch.: quidquid sancti viri virtuti et officio consentaneum est.

bestätigt, daß jedes einzelne Moment der Theophanie durch die Partikel ἰδού hervorgehoben wird. εὐθὺς ἀνέβη = confestim ascendit:[1]) Jesus stieg sofort nach der Taufe aus dem Wasser, weil er kein Sündenbekenntniß abzulegen hatte.[2]) — Andere Exegeten verbinden unter Berufung auf Marcus 1, 10 confestim mit aperti sunt.[3]) — ἠνεῴχθησαν[4]) = aperti sunt. Wir haben entweder an ein wirkliches Sichöffnen des Himmels, d. h. des Firmaments, oder an eine außergewöhnliche, sichtbare Erscheinung am Firmamente in der Form einer Oeffnung zu denken, wodurch die Taubengestalt als eine vom Himmel gekommene bezeugt wurde.[5]) Nach Calmet und Anderen liegt nur eine populäre Ausdrucksweise vor, weil die Juden das Firmament für eine feste Decke hielten. — αὐτῷ[6]) = ei scl. Jesu. Außer Jesu sah auch der Täufer die Vorgänge.[7]) — ὡσεὶ περιστεράν = sicut columbam „wie eine Taube". Daß die Vergleichung des hl. Geistes mit einer Taube auf die Gestalt sich bezieht, und nicht auf die Weise des Herabkommens (das Herabsteigen des Geistes sei mit dem sanften Dahinschweben einer Taube zu vergleichen gewesen) eingeschränkt werden darf, ist durch die Angabe bei Luc. 3, 22 zweifellos. Dort wird gesagt, der Geist sei herabgekommen „in körperlicher Gestalt wie eine Taube". Die Frage, ob wir an eine wirkliche Taube oder nur an eine taubenähnliche Erscheinung zu denken haben, ist nach dem biblischen Berichte im letzteren Sinne zu beantworten.[8]) Warum erschien der hl. Geist in Taubengestalt? Schon Tertullian (de bapt. 8), Cyprian (de unit. eccl.), Cyrillus von Jerusalem (catech. 17, 10) fassen die Taube Noes als Vorbild der Taubengestalt bei Jesu Taufe. Sie sollte den

---

V. 16. 17. [1]) Diese Wortstellung ist mit den besten griechischen u. Vulgatahandschr. festzuhalten, statt der umgekehrten (Rec.). — [2]) So Euthym., quidam bei Jans. s., Calm., Schanz u. A. — Nach anderen hat das schnelle Heraussteigen mystische Bedeutung: ut ostenderet, quid nobis faciendum post baptismum — nämlich das Sündengrab zu verlassen und einen neuen Wandel zu führen (Erasm.). — [3]) So beide Jans., Luc. Brug., Mald. — [4]) So W-H. statt ἀνεῴχθησαν (Tisch.); vgl. Winer 70. — [5]) Jans. s. (c. 14): verosimilius corporalem fuisse visionem coelorum apertorum ... videbantur coeli aperti oculis corporalibus, quia in suprema aeris parte formata fuit species seu similitudo quaedam aperturae et hiatus sensibilis. — Hieron. (zur Stelle) scheint an eine visio non corporalis sed imaginaria gedacht zu haben: aperiuntur coeli non reseratione elementorum sed spiritualibus oculis (vgl. Ez. 1, 3 ff.). — [6]) Fehlt in ℵ B, wurde von Tisch. ganz gestrichen, von W-H. am Rande beigesetzt, ist aber sonst sehr stark bezeugt. — [7]) Vgl. Joh. 1, 32. 33. — [8]) Tir.: fuit corpus aereum simile corpori columbae. —

Beginn einer neuen Zeit, die Generation der aus dem hl. Geiste Wiedergebornen symbolisiren. Da ferner die Taube Sinnbild der Reinheit, Milde, Lauterkeit ist, so versinnbildet die Taubengestalt am Jordan die Wirkungen des hl. Geistes in den Menschen.[9]) — Die Herabkunft des hl. Geistes bei der Taufe Jesu ist aber nicht als wirkliche Mittheilung des hl. Geistes an Jesus zu denken, sondern sie ist äußere Manifestation, daß Jesus trotz seiner Niedrigkeit mit der Fülle des hl. Geistes ausgerüstet war.[10]) Die Ausrüstung der Menschheit Jesu mit dem göttlichen Geiste geschah schon in der Incarnation. — Jesus, als Messias manifestirt, wird nun durch eine Himmelsstimme als Gottessohn proclamirt. ὁ υἱός μου = filius meus. Durch den Artikel und das beigesetzte Pronomen wird Jesus als Sohn Gottes im specifischen Sinne bezeichnet. Der Ausdruck ist aus Ps. 2, 7 entlehnt, wo der Gesalbte nach dem ganzen Tenor als der ewige, aus dem Wesen des Vaters gezeugte Sohn geschildert wird.[11]) — Die Construction von εὐδοκεῖν mit ἔν τινι ist hebräisirend.

Auf die Frage, warum Jesus getauft werden sollte, geben die evangelischen Berichte folgende Andeutungen: 1. Es war Wille Gottes, daß Jesus auf dem Wege der Verdemüthigung und Erniedrigung, welche für ihn mit der Uebernahme der Johannestaufe verbunden war (vgl. zu V. 15), in sein öffentliches Wirken eingeführt werde; 2. nach der göttlichen Heilsordnung sollte Jesus gelegentlich dieser Taufe als der prophetisch angekündigte Messias, der mit der Geistesfülle ausgerüstet ist, manifestirt und als Sohn Gottes proclamirt werden (vgl. zu V. 16. 17); 3. sollte der Vorläufer gelegentlich dieser Taufe Jesum nicht blos persönlich kennen lernen, sondern er sollte auch durch das Eintreffen des ihm in einer Offenbarung verheißenen Zeichens während dieser Taufe die zweifellose Gewißheit erlangen, daß Jesus der Spender der Geistestaufe, der Sohn Gottes sei (vgl. zu V. 14 und Joh. 1, 31 ff.). — Auch die weitere Frage, warum nach dem Willen Gottes gerade die Taufe Jesu diese Stellung in der göttlichen Heilsökonomie einnimmt, wird von den alten Exegeten eingehend erörtert.

[9]) Vgl. Schegg, B. Arch. 101 f.; Kraus, Real-Encyk. 2, 819 ff. — [10]) Vgl. Comm. zu Lc. 4, 18 f.; Jans. s.: descendit spiritus ... non quod Christum tunc tantum inhabitare coeperit, qui eo semper plenus fuit, sed ut eo symbolo praesentia Spiritus s. in Christo et in baptismo fidelium significaretur; vgl. dazu H.-Sch. zu Joh. 1. 32 f., ebenso Thom., Knabenb. — [11]) Vgl. Reinke, Die mess. Ps., 1, 28—107.

Gewöhnlich werden dafür folgende Gründe angeführt. Wie Jesus, der sich als Mensch dem Gesetze unterwarf, alle übrigen Bestimmungen desselben erfüllte, so sollte er auch der für die damalige Zeit angeordneten Bußtaufe des Johannes sich unterziehen; er sollte gleichsam das Taufwasser weihen.

Versuchungsgeschichte. 4, 1—11.

Vgl. Marc. 1, 12. 13; Luc. 4, 1—13.

V. 1. 2. Der Evangelist hebt die für die folgende Versuchungsgeschichte wichtigen Momente hervor. „Alsdann wurde Jesus vom Geiste in die Wüste hinaufgeführt, um vom Teufel versucht zu werden; und nachdem er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, darnach hungerte ihn.“ τοτε = tunc, d. h. nachdem Jesus als Messias geoffenbart und als Gottessohn proclamirt worden war. ἀνήχθη = sursum ductus est, scl. e depressiore ripa Jordanis ad regionem altiorem.[1]) — εἰς τὴν ἔρημον = in die Wüste; der Artikel weiset auf die 3, 1 genannte Wüste hin. Eine bis in die Zeit der Kreuzzüge zurückreichende Tradition bezeichnet den schluchtenreichen, gegen 500 Meter hohen Berg Ducka nordwestlich von Jericho, jetzt Karantal genannt, als Ort des Fastens Jesu und nennt ihn darum auch Quarantania.[2]) Nach dem Contexte (vgl. 3, 16) sowie nach der bestimmten Angabe bei Luc. 4, 1 ist τὸ πνεῦμα vom hl. Geiste zu verstehen. Der Gang Jesu in die Wüste wird nach dem Sprachgebrauch der Schrift per appropriationem als ein Werk des hl. Geistes bezeichnet.[3]) Jesus wurde in die Wüste geführt, um auf die Probe gestellt (d. h. versucht) zu werden vom Teufel. Im Folgenden wird der

---

V. 1. 2. [1]) Mald.: dicit Matth. ἀνήχθη, Marc. 1, 12: ἐκβάλλει, non ut vim illatam Christo, sed ut efficientiam et impulsum spiritus sancti significarent. — [2]) Vgl. Rieß, B. Alt. 9 u. Karte VIII, Jos. Grimm, L. J. 2, 185 f., Socin 152 f., dazu Knabenb. — Der Umstand, daß die Wüste von Jericho von der Wüste Juda verschieden war, kann gegen die Tradition nicht geltend gemacht werden, weil 3, 1 die Wüste von „Judäa“ als Schauplatz genannt wird. — [3]) Luc. Brug. antwortet auf die Frage, warum es heiße, Jesus sei durch den Geist in die Wüste geführt worden: non quod opus haberet spiritu s., tamquam oportuerit eum aliunde juvari, nec sufficeret ipsi divinitas sua vel non cooperaretur divinitas patris ... sed quod arcanae litterae spiritui s., qui est patris et filii amor, adscribant dona coelestia et inter cetera illud eximium, quo homo in illis, quae agit omnibus, sequitur non proprium, sed divinum instinctum. —

allgemeine Ausdruck πειρασθῆναι erläutert durch Erzählung von drei Versuchungen, welche Jesus zu bestehen hatte. ὁ διάβολος = der Widersacher, der Verleumder; in der LXX wird damit הַשָּׂטָן = der Widersacher, der Ankläger wiedergegeben. Im biblischen und kirchlichen Sprachgebrauche bezeichnet das Wort den Widersacher κατ' ἐξοχήν, den Teufel als Obersten der Dämonen. diabolus ist nach dem griechischen Worte gebildet und findet sich in der Profanlatinität nicht. — Das Fasten Jesu durch vierzig Tage und Nächte[4]) ist als absolutes, als völlige Enthaltung von jeder Speise zu fassen. Das fordert: 1. das Vorbild des Moses (Ex. 34, 28) und Elias (3 Kön. 19, 8); 2. die Bemerkung des Matthäus, dass Jesus Tag und Nacht gefastet habe; 3. die bestimmte Angabe des Lucas (4, 2). — ὕστερον = postea i. e. consummatis quadraginta diebus et noctibus (vgl. Lc. 4, 2). Nach dem biblischen Berichte und der Erklärung der Exegeten scheint sich das Gefühl des Hungers erst nach dem Ablauf der 40 Tage eingestellt zu haben.[5]) Den Zweck des Hungers gibt Hieronymus dahin an: permittitur corpus esurire, ut diabolo tentandi tribuatur occasio.[6])

V. 3. 4. Erste Versuchung Jesu. „Und der Versucher trat hinzu und sprach zu ihm: Wenn du Sohn Gottes bist, so sprich daß diese Steine da Brod werden.“ προσελθὼν = accedens; den Umstand, daß der Teufel an Jesus herantrat, erwähnt ausdrücklich nur Matthäus. Damit ist ausgesprochen, daß die Versuchung von außen kam, und angedeutet, daß der Versucher in leiblicher Erscheinungsform vor Jesu erschien: Omnes auctores forma corporea eaque humana (diabolum) accessisse putant, quod est valde probabile. Mald. ὁ πειράζων steht substantivisch: der Teufel. Nomen officii omnium daemoniorum. Mald. Die hypothetische Form der Anrede wird verschieden gefasst. Weil die Dämonen Jesum als Sohn Gottes kannten (vgl. Lc. 4, 34), so meinen viele Exegeten, der Teufel

[4]) Nach Ambros. (in Lc.) enthielt die Zahl 40 mysticum aliquod; nach Aug. (de cons. ev. 2, 9) bildet sie das tempus afflictionis et poenitentiae nostrae ab. Die Zahl 40 war bei den Juden bedeutungsvoll: 40 Jahre dauerte der Wüstenzug, 40 Tage regnete es vor der Sündfluth, 40 Tage wurden den Ninivitern zur Buße gegeben, 40 Tage wurde das Verheißungsland ausgeforscht, 40 Tage weilte Jesus nach der Auferstehung auf Erden. — [5]) Vgl. Chrys. (hom. 13); Jans. s.: satis significatur tempore quadraginta dierum non esuriisse, divinitate scl. corpus sine esurie conservante. Dagegen Luc. Brug.: Jesus habe schon während der 40 Tage Hunger gehabt, aber nach dieser Zeit sei er größer geworden. — [6]) Comm. zur Stelle, ebenso Chrys. (hom. 13).

habe durch diese Form der Rede weder seinen eigenen Zweifel an der messianischen Würde Jesu ausdrücken, noch einen solchen in Jesu wachrufen, sondern ihn anreizen wollen, desto eher auf seine Forderung einzugehen.[1]) Dagegen halten die alten Exegeten in der Mehrzahl daran fest, dass der Teufel auf Grund der Himmelsstimme bei der Taufe und des Zeugnisses des Täufers wohl gewusst habe, Jesus sei Sohn Gottes, dass er aber an Jesu Gottessohnschaft wirklich zu zweifeln anfing, als er ihn in der Wüste in der armseligen und bedrängten Lage sah. Die versuchliche Forderung des Teufels sollte in Jesu Misstrauen gegen die göttliche Fürsorge wachrufen, und zugleich sollte sie ihn veranlassen, seine göttliche Macht dem eigenen, rein menschlichen Bedürfnisse dienstbar zu machen. — Zurückweisung der Versuchung: „Er aber antwortete und sprach: Nicht vom Brode[2]) allein lebt der Mensch, sondern von jeglichem Worte, das durch den Mund Gottes geht.“ Die Stelle ist aus Deut. 8, 3 entnommen und enthält Worte Mosis, womit er die Israeliten auf die wunderbare Mannaspeisung in der Wüste hinweiset, um ihr Vertrauen auf die göttliche Vorsorge zu erhöhen. In unserem Zusammenhange hat sie den Sinn: Nicht auf den gewöhnlichen Nahrungsmitteln (Brod), mögen dieselben auf natürlichem oder übernatürlichem Wege herbeigeschafft sein, beruht die Erhaltung des Menschenlebens, sondern auf der göttlichen Macht (Wort Gottes = Ausdruck seiner göttlichen Kraft), welche in der verschiedensten Weise das Menschenleben erhalten kann und auch dem Brode die das Leben erhaltende Kraft verleiht. Der Heiland zeigt also, daß unbedingtes Vertrauen in die göttliche Macht und Ergebung in den göttlichen Willen nöthig sei, nicht die vom Satan gewollte Wunderbethätigung, welche ein Misstrauen in die göttliche Fürsorge beweise.

V. 5—7. Zweite Versuchung. „Alsdann nimmt (nahm)[1]) ihn der Teufel mit in die heilige Stadt und stellte ihn auf die Zinne des Tempels.“ παραλαμβάνειν = assumere, secum sumere; bei Lucas (4, 5) ἄγειν = ducere. Weil es sich um ganz außergewöhnliche Vorgänge handelt, für welche die Vorkommnisse des gewöhnlichen Menschenlebens keine Analogien bieten, so vermögen wir die verschiedenen Fragen nicht mit wünschenswerter Bestimmtheit zu beantworten. Nach dem

---

V. 3. 4. [1]) So Mald., Menoch., Tir. u. Neuere. — [2]) Mit den bedeutendsten Handschr. (א B E ...) ist ἐπ' ἄρτῳ statt der Präpos. ἐν zu lesen.

V. 5—7. [1]) Die griech. Handschr. haben fast alle das Präs., alle Itala- u. die meisten Vulgatahandschr. haben das Prät.

biblischen Texte ist festzuhalten: 1. Der Teufel übt eine positive Einwirkung auf den Leib des Herrn aus, und zwar infolge göttlicher Zulassung.[2]) Dafür sprechen die Ausdrücke: er nahm, führte ihn mit sich, stellte ihn auf die Zinne. Die Abschwächung: diabolus auctor exstitit, ut Jesus se conferret ist sprachwidrig. 2. Jesus und der Teufel haben den Weg von der Wüste bei Jericho nach Jerusalem, der nach Flavius Josephus 150 Stadien betrug (40 Stadien = 1 deutsche Meile),[3]) wirklich zurückgelegt. Ueber die Art und Weise dieses Mitnehmens, welches durch παραλαμβάνειν nicht näher bestimmt wird, haben die Exegeten verschiedene Vermuthungen aufgestellt: Entführung durch die Luft (Hieronym., Gregor), Mitsichführen auf der Erde (Euthym., Mald.). Jedenfalls wurde der Weg mit blitzartiger Schnelligkeit in kürzester Zeit zurückgelegt. Die heilige Stadt = Jerusalem (Lc. 4, 9). Dieser Name findet sich einigemale im A. T. (vgl. Js. 48, 2); der Grund liegt darin, daß Jerusalem der Mittelpunkt des auserwählten Volkes war und den Tempel Jehovas besaß. — τὸ πτερύγιον (Deminutiv von πτέρυξ) = kleiner Flügel, dann im architektonischen Sinne das flache Dach, welches flügelartig über das Gebäude hervorragte. Hier ist nicht an die höchste Spitze, sondern an den äußersten Vorsprung des Daches zu denken, welcher zum Schutze der auf demselben Wandelnden mit einem Geländer umgeben war.[4]) τὸ ἱερόν im Unterschiede von ὁ ναός (= eigentlicher Tempel) bezeichnet den ganzen Complex der Tempelgebäude, das eigentliche Heiligthum mit eingeschlossen. Ob wir nun an die Zinne des eigentlichen Tempels oder, wie τοῦ ἱεροῦ anzudeuten scheint, an die Zinne eines Nebengebäudes desselben, entweder der östlichen salomonischen Säulenhalle oder der südlichen sogenannten ἡ βασιλικὴ στοά, zu denken haben,[5]) möge dahin gestellt bleiben. Bemerkt muß aber werden, daß die Annahme, an das Tempeldach könne darum nicht gedacht werden, weil dasselbe mit spitzen Stangen besetzt war,[6]) dem

---

[2]) Gregor d. Große: hom. 16 in evang.: nihil mirum est, si Christus a diabolo se permittit circumduci, qui a membris illius se permisit crucifigi. — [3]) B. J. IV, 8. 3. — [4]) Menoch.: intelligit peribolum in extrema margine et crepidine templi. Ebenso Jans. j., De la Haye u. A. — Calm. denkt an das Geländer selbst: super loricum constitutus fuisse videtur. — Lyr. erklärt vom Dache allgemein. Eine Reihe von Exegeten (Jans. s., Luc. Brug., Tir.) denkt an die höchste Spitze des angeblichen Thurmes auf dem Atrium vor dem Heiligthum. — Das in der Profanlatinität nicht vorkommende pinnaculum ist Deminutiv von pinna, einer Nebenform von penna = Flügel. — [5]) Vgl. Comm. zu Joh. 10, 23. — [6]) B. J. V. 5, 6.

zweifellos wunderbaren Vorgange bei der Versuchungsgeschichte zu wenig Rechnung trägt.[7]) — Der Teufel sucht sein Ansinnen durch eine Schriftstelle zu motiviren: „Und er sprach zu ihm: Wenn du der Sohn Gottes bist, so stürze dich hinab; denn es steht geschrieben: Er hat seinen Engeln deinetwegen befohlen, und sie werden dich auf den Händen tragen, damit du nicht deinen Fuß an einen Stein anstößest." Das Citat ist aus Ps. 90, 11 f. entlehnt; dort ist in bildlichen Ausdrücken die Rede von dem Schutze Gottes, dessen die Frommen sich in ihren berufsmäßigen gefährlichen Unternehmungen zu erfreuen haben. Der Teufel corrumpirt aber den Sinn der Schriftstelle dahin, dass er den Schutz Gottes auch bei dem von ihm geforderten ehrsüchtigen Unternehmen in Aussicht stellt.[8]) — Jesus weiset auch diese Versuchung mit den Worten der Schrift zurück: „Jesus sprach zu ihm: Wiederum[9]) steht geschrieben: Du sollst den Herrn deinen Gott nicht versuchen." Die Stelle ist aus Deut. 6, 16 nach der LXX citirt und bezieht sich zunächst auf das Murren der Juden bei Raphidim (vgl. Ex. 17, 1 ff.). πειράζειν (ältere Form für πειρᾶν) = tentare. Gott versuchen heißt: ihn auf die Probe stellen, seine göttliche Hilfe herausfordern. Dies kann aus zweifachen Gründen geschehen: 1. aus Mangel an festem Glauben (ex diffidentia), daß Gott helfen kann oder will; 2. aus Vermessenheit, (ex praesumptione), entweder indem man von Gott mehr fordert, als nach göttlicher Ordnung zu erwarten ist, oder etwas fordert, was von ihm nicht erwartet werden kann. Hier liegt die zweite Art der Versuchung vor, denn nach der Absicht des Satans hätte Gottes wunderbare Hilfe bei dem gefährlichen ehrsüchtigen Hinabstürzen in die Tiefe herausgefordert werden sollen. — Luc. 4, 5—12 hat die zweite und dritte Versuchung in einer anderen Reihenfolge.

V. 8—10. Dritte Versuchung. „Wiederum nimmt ihn der Teufel mit sich auf einen sehr hohen Berg und zeigt ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit." Ueber den Namen und die Lage des Berges gibt der Text nicht die geringste Andeutung. Verschiedene Berge sind namhaft gemacht worden: Oelberg, Tabor, Moria, Horeb oder

[7]) Vgl. darüber Keil. — [8]) Hieron.: verum ibi non de Christo, sed de viro sancto prophetia it; male ergo interpretatur scripturas diabolus. — [9]) πάλιν = rursum. Da die Partikel öfters dazu dient, um an eine schon angeführte A. T. Schriftstelle eine zweite einfach anzureihen, so halten die meisten Exegeten an der Bedeutung „wiederum", d. h. zum zweiten Male fest; dagegen ziehen andere die adversative Fassung = hinwiederum, dagegen vor, welche bei den Profanschriftstellern sowohl πάλιν als rursum hat.

ein Berg in der Wüste von Jericho, nordöstlich von Quarantana.[1]) Weil κόσμος (mundus) an sich nie ein einzelnes Reich, sondern nur „Welt" bezeichnet, und weil Luc. 4, 5 dafür das bestimmte οἰκουμένη hat, so ist der Ausdruck in seiner allgemeinen Bedeutung festzuhalten. Daher ist zurückzuweisen sowohl die hyperbolische Fassung: amplissimum terrarum tractum, als auch die Einschränkung des κόσμος auf Palästina. δεικνύειν = oculis conspiciendum exhibere (W. Grimm). Das gebrauchte Verbum legt die Annahme nahe, daß der Teufel dem Herrn von außen, objectiv, die Bilder der verschiedenen Reiche und ihre Pracht vorführte. Die Erklärung von ostendere durch digito demonstrare in diversas plagas mundi[2]) entspricht nicht dem gebrauchten Verbum und paßt nicht auf gloriam eorum. Wie es aber möglich war, von einem, wenn auch „sehr hohem" Berge des heiligen Landes aus alle Reiche der Erde zu zeigen und zu sehen, deutet Luc. 4, 5 an: Es war kein natürliches successives Vorführen der einzelnen Reiche und ihrer Pracht und Herrlichkeit, sondern ein momentanes Vorspiegeln derselben mit der dem Teufel eigenthümlichen höheren Macht.[3]) Bei Jesus und dem Teufel sind Lebensäußerungen und Erlebnisse möglich, die für bloße Menschen unmöglich sind und von denen wir uns, weil Erfahrungen und Analogie im gewöhnlichen Menschenleben fehlen, keine sachgemäße Vorstellung machen können und deshalb sind wir auch nicht befugt, diese über die Grenzen menschlicher Leistung und menschlichen Vermögens hinausgehenden Vorgänge zu leugnen.[4]) — „Und er sprach zu ihm: Dieses alles werde ich dir geben, wenn du niederfällst und mich angebetet haben wirst." Sein Versprechen „dies will ich dir alles geben" begründet der Versucher nach Luc. 4, 6 mit den Worten: quia mihi tradita sunt et cui volo, do illa. Nach der bestimmten Lehre Christi (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11) ist der Teufel der princeps hujus mundi, und als solcher hat er in der Welt und über die Welt ein relatives Verfügungsrecht, wenn ihm auch nicht ein absolutes Dispositionsrecht zukommt, wie er hier in lügnerischer Uebertreibung behauptet. Diese Herrschaft hat der Teufel erlangt mit dem Falle der ersten Menschen und selbe dehnt sich in dem Grade aus, als sich die Menschen in seine Gewalt begeben. Der Ausspruch des Teufels: quia mihi tradita sunt hat insofern seine Richtigkeit, als der erste Mensch durch seinen Fall sich selbst und

V. 8—10. [1]) Vgl. Socin 233. — [2]) So Theophyl., Lyr., Mald., Calm. u. A. — [3]) Vgl. Knabenb. — [4]) Keil.

damit auch die Welt, über welche er von Gott als Herrscher bestellt war, in die Gewalt des Teufels überlieferte. Diese letzte und äußerste Versuchung bestand ihrem Wesen nach darin, daß der Teufel Jesum von seiner wahren Bestimmung abbringen, aus dem Christus den Antichristus machen wollte, der statt das „Reich der Himmel“ zu begründen, das Reich des Teufels hätte befestigen helfen sollen. Als Mittel zu diesem Zwecke wollte der Satan gebrauchen die von ihm in Jesu vorausgesetzte Herrschbegierde. — „Da spricht Jesus zu ihm: Weiche zurück, Satan, denn es ist geschrieben: Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen.“ ὕπαγε = retrocede, vade, d. h. weiche zurück. Jesus nennt den Teufel jetzt erst mit seinem specifischen Namen: Widersacher, weil er sich in der dritten Versuchung als Widersacher in strengstem Wortsinn erwies. Er wollte Jesu Aufgabe, das diabolische Reich zu vernichten, vereiteln, ja er wollte aus dem Christus einen Antichristus machen. Die Schriftworte sind aus Deut. 6, 13 frei citirt. Statt adorabis hat der Originaltext timebis. Die durch V. 9 veranlaßte Aenderung ist sachlich darin begründet, daß sich die wahre Gottesfurcht in der Anbetung Gottes bekundet.[5])

V. 11. Da verließ ihn der Teufel. ἄχρι καιροῦ fügt Luc. 4, 13 hinzu, womit er wohl andeuten wollte, daß am Beginne und Schlusse des öffentlichen Wirkens Jesu die Versuchungen des Teufels, der nie ruhte, sich gleichsam concentrirten. Das Imperfectum διηκόνουν deutet dauernde Dienstleistung der Engel an. Obgleich vermöge des Gebrauches des Verbums διακονεῖν sowie des Geschichtszusammenhanges zunächst an Dienstleistungen durch Darreichung von Nahrungsmitteln zu denken ist, so sind doch andere Dienstleistungen nicht ausgeschlossen. — Die enge Beziehung der Versuchung Jesu zu seiner messianischen Aufgabe ist äußerlich schon dadurch angedeutet, daß sie in der Mitte steht zwischen der Manifestation Jesu als Messias und dem Beginne seiner messianischen Wirksamkeit. Sie kann gefaßt werden als subjective Vorbereitung des mit dem heiligen Geiste gesalbten Messias für die Ausführung seiner Aufgabe. Auf die Frage, ob Jesus überhaupt versucht werden konnte, gibt Antwort der Satz: tentatio agitur suggestione, delectatione, consensu; Christus sola suggestione, foris non intus tentari potuit. D. h. „der Satan konnte nur unter Christi Zulassung den rein äußerlichen Einfluß der bloßen Suggestio (Einflüsterung) ausüben, ohne daß indeß diese Einflüsterung die geringste

[5]) Zu λατρεύσειν vgl. Lc. 1, 74; die Worte ὀπίσω μου fehlen in ℵ B C ... Vulg.

Einwirkung auf das Innere Jesu auszuüben vermocht hätte, und ohne daß ein Widerstreit in seinem niedern und höhern Willen durch sie hervorgerufen werden konnte, und zwar vermöge der hypostatischen Union". Rappenhöner, „Die Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi", 1878, p. 127 f. Von Christus gilt: non potuit peccare. Die Versuchung Jesu bildet einen wesentlichen Theil seines Erlösungswerkes. Als der zweite Adam trat Jesus gleich am Beginne seines Wirkens dem Satan gegenüber, der den ersten Adam und mit ihm seine Nachkommen zum Falle gebracht hatte, um sich als das siegreiche Haupt eines neuen Menschengeschlechtes zu bekunden, um gleich von vornherein zu verkünden, daß sein Wirken den Sieg über den Herrscher dieser Welt bedeute. Wie ferner die Einwilligung Jesu, daß er, der Heiligste, vom Teufel versucht werde, für ihn ein Act größten Gehorsams und tiefster Selbstverleugnung war, so ist hingegen für uns die Art und Weise seines Kampfes in der Versuchung ein Beispiel, wie wir die Versuchungen zu bekämpfen haben. Die Versuchungen Jesu sind eine epitome omnium tentationum, die wir, wenn auch in anderer Form, zu erleiden und zu bekämpfen haben. Und in diesen Versuchungen dürfen die Christen die Hilfe Christi erwarten; denn, da Jesus freiwillig in alle Versuchungen der Menschen einging, sie gleichsam praktisch kennen lernte, so kann er auch uns Menschen helfen, vgl. Hebr. 2, 18; 4, 15. Die Versuchung Jesu steht parallel mit seiner Kreuzigung: dort entfaltet der Satan in Person, hier in seinen Dienern alle Macht gegen den Erlöser; dort erfolgt nach der siegreichen Ueberwindung des Teufels der Beginn des Erlösungswerkes, hier nach der Ueberwindung des durch den Teufel herbeigeführten Todes die Vollendung des Erlösungswerkes.

Jesu Lehr- und Wunderthätigkeit. 4, 12 bis 10, 42.

Jesu erstes Auftreten in Galiläa, Wahl einiger Jünger. 4, 12—22.

Marc. 1, 14—20; Luc. (4, 14 ff.) 5, 1—11.

Wie Matthäus so reihen auch die anderen Synoptiker (Marc. 1, 14; Luc. 4, 14 ff.) den Bericht über den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu unmittelbar an die Versuchungsgeschichte an. Es liegt aber dazwischen eine Reihe anderer Ereignisse, welche Joh. 1, 19 bis 4, 42 erzählt, und zwar: Der Heiland kommt aus der Wüste nach der Versuchung wieder zu Johannes (Joh. 1, 19—34); er wählt aus der

Zahl der Johannesjünger sich einige Schüler aus (Joh. 1, 35—52); er nimmt mit diesen Theil an der Hochzeit zu Kana in Galiläa (Joh. 2, 1—11); begibt sich nach Jerusalem zum Osterfeste, reinigt den Tempel und hält die Unterredung mit Nicodemus (2, 13 bis 3, 21); zieht dann nach kurzem Aufenthalte in Judäa (Joh. 3, 22 bis 4, 3) durch Samaria (4, 4—42) nach Galiläa, um daselbst seine messianische Wirksamkeit zu beginnen.

V. 12. „Als aber Johannes überliefert worden war, begab er (Jesus)[1]) sich nach Galiläa.“ παραδιδόναι bedeutet zunächst: in Jemandens Hände oder Gewalt überliefern. Die älteren Erklärer halten meistens an dieser Bedeutung fest: Johannes, welcher im Gebiete der römischen Provinz Judäa getauft habe, sei von den Schriftgelehrten und Pharisäern dem Herodes ausgeliefert und von diesem in den Kerker geworfen worden.[2]) Dagegen erklären viele Exegeten das absolut gesetzte παρεδόθη direct von der Einkerkerung: Johannes sei bei seiner Taufe bis in das Gebiet des Herodes, Galiläa (oder Peräa), gekommen, von Herodes ergriffen und eingekerkert worden.[3]) — Die Synoptiker reihen gleichmäßig den Bericht über den Beginn des messianischen Wirkens Jesu in Galiläa unmittelbar an die Versuchungsgeschichte an, und Matthäus sowie Marcus betont noch, daß die Einkerkerung des Vorläufers vor dem Beginne der galiläischen Thätigkeit Jesu erfolgt sei. Dazwischen lag aber ein Zeitabschnitt von vollen dreiviertel Jahren, und die in diese Zeit fallenden Ereignisse werden von Johannes (1, 19 bis 4, 42) erzählt. Die Identität der hier berichteten Reise Jesu (von Judäa) nach Galiläa mit jener bei Johannes 4, 1 ff. wird auch durch das hier gebrauchte Verbum bestätigt; denn ἀναχωρεῖν = secedere[4]) setzt die von Johannes 4, 1—3 geschilderte Situation voraus. Zu beachten ist noch, daß Matthäus den äußeren geschichtlichen Grund, Johannes das innere Motiv dieser galiläischen Reise angibt.

V. 12. [1]) ὁ Ἰησοῦς fehlt in ℵ B C D, ebenso in sehr vielen Vulgatahandschr., wurde von Wsw. gestrichen. — [2]) So beide Jans., Luc. Brug., Tir. u. A. — [3]) Auch die syrische Vers. paraphrasirt: conjectus in carcerem. — [4]) W. Grimm: ἀναχωρεῖν dicitur de iis, qui metu commoti alia loca petunt aut qui aliorum oculos fugiunt. Luc. Brug.: secessit e Judaea declinandae scribarum et pharisaeorum malitiae gratia. — Damit ist auch die Frage beantwortet, wie sich Jesus gerade in das Gebiet des Herodes begeben konnte: non fugit Herodem sed pharisaeos (Jans. j., vgl. noch Calm., anders Menoch.) Vgl. zur Harmonistik Aug. (de cons. ev. 2, 34—42).

V. 13. „Und nachdem er Nazareth[1]) verlassen hatte, kam und wohnte er in Kapharnaum am Meere,[2]) an den Grenzen von Zabulon und Nephthalin." Nach kurzem Aufenthalte in Nazareth nahm Jesus in Folge göttlicher Fügung (V. 14 ff.) seinen bleibenden Wohnsitz in Kapharnaum und wählte diese Stadt zum Mittel- und Ausgangspunkt seines Wirkens in Galiläa.[3]) Kapharnaum[4]) (etym. = Nahumsdorf[5]) wird im A. T. nicht erwähnt, war aber zur Zeit Christi ein blühendes Handelsstädtchen mit einem eigenen Zollamte (9, 9) und zugleich Garnisonsort (8, 5 ff.; Joh. 4, 40 f.). Weil die biblische Stadt verschwunden ist und sich aus verschiedenen Angaben mit Sicherheit nur ergibt, daß sie am Westufer des Sees Genesareth lag, so wurde lange darüber gestritten, ob sie in der Nähe des heutigen Khan Minjeh, in der Ebene von Genesareth oder nördlich davon in der Ruinenstätte Tell Hûm, etwa dreiviertel Stunden vom Einfluß des Jordan in den See entfernt, zu suchen sei. Nach Socin kann die Identificirung von Kapharnaum mit Tell Hûm aus folgenden Gründen für gesichert gelten: 1. Einige ältere Reisebeschreibungen verlegen Kapharnaum an die Stelle von Tell Hûm; 2. dafür spricht Mc. 6, 33, verglichen mit 6, 32; 3. Hûm ist Abkürzung für Nahum und das arabische Tell = Hügel ist Bezeichnung für Ruine; 4. auf einen bedeutenden Ort, wie es Kapharnaum war, weisen die großartigen Ruinen und insbesondere die zu Tage geförderten Ueberreste einer Synagoge von Tell Hûm hin.[6]) Kapharnaum lag sehr wahrscheinlich im Stammgebiete von Nephthalim, aber gegen die Grenze von Zabulon. Der Grund dieser Näherbestimmung liegt in der Prophetie. (V. 14 ff.).

V. 14—16. Nicht zufällig, sondern in Folge göttlicher Fügung nahm Jesus in Kapharnaum seinen Wohnsitz: „Damit erfüllt würde,

---

V. 13. 1) Tisch., W-H. haben hier nach ℵ^{b} B Z, Orig. die Form Ναζαρά aufgenommen (vgl. zu Lc. 1, 26). — 2) Statt in Capharnaum maritima (gedruckte Vulg.) haben die besten Handschr. conform dem griech. Texte in Capharnaum maritimam. Die Präpos. εἰς betont die der Niederlassung vorangehende Uebersiedlung. — 3) Indessen läßt καταλιπών auch die Erklärung zu praeterita Nazareth (Jans. s. c. 25, Luc. Brug. u. A.). Die Frage, ob der Lc. 4, 16 ff. erzählte Vorfall der Grund des nur kurzen diesmaligen Aufenthaltes in Nazareth war, hängt mit der Frage über die Stellung des von Lc. erzählten Ereignisses zusammen (vgl. Comm. zu Mc. 158 f.) — 4) So lautet der Name nach den besten Handschr. (ℵ B D ... Itala, Vulg.), nicht Kapernaum (Rec.). — 5) Dagegen Hieron. (Comm. zu 11, 24): Capharnaum, quae interpretatur villa pulcherrima. — 6) Vgl. Socin 269 f., Schanz, Riehm 216 ff., Rieß, B. A. Bl. VI.

was gesagt worden ist, durch Isaias, den Propheten: Das Land Zabulon und das Land Nephthalim nach dem Meere zu, das jenseits des Jordans, Galiläa der Heiden, das Volk, welches sitzt in Finsternis, sah ein großes Licht, und denen, die sitzen im Reiche und Schatten des Todes — ihnen ist ein Licht aufgegangen." Die in den Versen 15 und 16 mitgetheilte Stelle ist aus Isaias 9, 1. 2 entlehnt, wo der Prophet den verachteten und vielfach bedrückten Bewohnern des nördlichen Galiläa das messianische Heilsgut in Aussicht stellt. V. 15 gibt eine Bestimmung des Landes, V. 16 eine charakteristische Schilderung des ethischen Zustandes seiner Bewohner. — γῆ ist Nominativ = das Land.[1]) Der absolute Accusativ ὁδὸν θαλάσσης ist wie häufig das hebräische דֶּרֶךְ adverbial im Sinne von versus zu fassen. Er ist Näherbestimmung von „Land Zabulon und Nephthalim" und besagt, daß zunächst die gegen das Meer hin gelegenen Theile der beiden Stammgebiete die aufgehende Sonne sehen werden.[2]) πέραν τοῦ Ἰορδάνου, wörtlich das Jenseitige des Jordan, steht parallel mit γῆ und bezeichnet nach den angeführten Ländern einen neuen Ort als Schauplatz des Wirkens Jesu: Peräa. Galilaea gentium, wörtlich: Kreis oder District der Heiden, ist jener Theil des an Phönizien und Syrien angrenzenden Obergaliläa, welcher vielfach schon in alter Zeit von Heiden und Juden vermischt bewohnt wurde, und in dem in der Zeit der griechischen Herrschaft die Heiden über Juden das Uebergewicht erlangten. Als Schauplatz der Wirksamkeit Jesu wurden demnach prophetisch bezeichnet: das Land Zabulon und Nephthalim (von beiden vorzugsweise die gegen das Meer hin gelegenen Theile), Peräa und das nördliche Galiläa.[3]) — ὁ λαός = populus, ist Apposition zu terra. Die Bevölkerung der früher genannten Landestheile wird nach ihrer religiös-sittlichen Verfassung geschildert. σκότος = tenebrae, geistige Finsternis der Unwissenheit und Unsittlichkeit (vgl. Joh. 1, 5). Die Größe und Gefähr-

V. 14—16. [1]) Der Artikel fehlt in dieser Bedeutung regelmäßig, wenn der Name des Landes folgt (Winer 114.). — [2]) In der Textausgabe von W.-H. ist der Ausdruck vom Vorangehenden und Folgenden durch ein Komma getrennt. Das via der Vulg. ist Ablativ und via maris = auf dem Weg zum Meere hin (vgl. 1, 11; 10, 5). Dagegen nimmt Jans. s. maris als gen. subject. = locus, in quo fluit mare. — [3]) Manche Exegeten (Schanz, Hagen 70) fassen Galilaea gentium nicht als neue Ortsbezeichnung, sondern als Apposition zu den vorangehenden Ortsbestimmungen. Richtig ist, daß zur Zeit Christi ganz Nordgaliläa Galiläa der Heiden genannt wurde (vgl. Rieß, B.-A. 12), und auch Peräa konnte wegen seiner vielfach heidnischen Bevölkerung so genannt werden.

lichkeit dieses geistigen Elendes wird hervorgehoben durch: sitzen: ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου; der Genitiv θανάτου ist zu beiden hervorgehenden Ausdrücken zu beziehen: im Lande des Todes und im Schatten des Todes, d. h. im Lande, in welchem die größte Finsterniß herrscht und der geistige Tod unmittelbar droht.[4]) φῶς (lux) ist Bezeichnung des Messias und der messianischen Heilsgüter.[5])

V. 17. „Von da an begann Jesus zu predigen und zu sagen: Thuet Buße, denn genahet hat sich das Himmelreich." ἀπὸ τότε, von damals an, als nämlich der Täufer bereits überliefert war und Jesus sich zu Kapharnaum niedergelassen hatte. Der Heiland beginnt seine Predigt gleich wie Johannes mit der Aufforderung zur Buße unter Hinweis auf die Nähe des Messiasreiches, ohne sich sogleich als den Messias zu bezeichnen.[1]) Der Grund liegt darin, daß Buße unerläßliche Bedingung zum Eintritte in's Messiasreich war und daß die Juden erst durch aufrichtige Bußgesinnung in jene geistige Verfassung versetzt werden mußten, in der sie die weitere Wahrheit, daß Jesus der Messias selbst sei, ohne Gefahr vernehmen konnten. Als weiser Lehrmeister geht Jesus in seiner messianischen Selbstbezeugung stufenweise zu Werke. Zugleich bildet der Inhalt der ersten Heilspredigt Jesu eine Bestätigung der Sendung und Wirksamkeit des Täufers.[2])

Berufung der zwei Brüderpaare: Simon Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes. (V. 18—22) Die Berufung dieser vier Jünger erfolgte am See Genesareth, ganz am Anfange der messianischen Wirksamkeit Jesu in Galiläa.

V. 18. Als er (Jesus)[1]) aber am galiläischen Meere wandelte, sah er zwei Brüder, Simon, der genannt wird Petrus, und Andreas, seinen Bruder, das Netz in den See auswerfen, denn sie waren Fischer." Das „galiläische" Meer heißt im N. T. noch: See Genesareth, von der an seinem Westufer gelegenen Gegend so genannt, und auch: See

[4]) Luc. Brug.: densae tenebrae, e quibus nequeas emergere extremaque pericula ... quae mors proxime subsequi soleat, umbra mortis metaphorice in sacris literis appellantur. — Statt in regione umbrae mortis (gedruckte Vulg.) haben die besten Handschr. conform dem griech. Texte in regione et umbra mortis (vgl. Wsw.) — [5]) Vgl. zu Joh. 8, 12.

V. 17. [1]) Da hier vom Beginne des öffentlichen Wirkens Jesu in Galiläa die Rede ist, so wird eine vorangehende außergaliläische Thätigkeit nicht ausgeschlossen. — [2]) Ueber den Inhalt der Heilspredigt Jesu vgl. noch Com. zu Mc., S. 18. 19.

V. 18. [1]) ὁ Ἰησοῦς (Rec., Vulg.) ist sehr schwach bezeugt.

Tiberias.[2]) Er liegt etwa 200 Meter unter dem Spiegel des Mittelmeeres, ist bei 50 Meter tief und hat jetzt eine Länge von etwa sechs Stunden, und seine größte Breite beträgt zweieinhalb Stunden. [3]) Die Schönheit und Fruchtbarkeit der Umgebung wurde schon im Alterthume gerühmt, und auch gegenwärtig gehört sie zu den fruchtbarsten Theilen Palästinas.[4]) Matthäus sagt: Simon, der genannt wird Petrus, denn zur Zeit als dieser schrieb, hatte Simon schon längst den bei der ersten Berufung verheißenen Namen erhalten.[5])

V. 19. 20. „Und er spricht zu ihnen: Folget mir nach, ich werde euch zu Menschenfischern machen. Sie aber verließen sofort die Netze und folgten ihm." δεῦτε ὀπίσω μου = kommt herzu nach mir, d. h. werdet meine Schüler, um beständig in meinem Gefolge zu sein. Sie sollen Jesu Schüler werden, weil er sie machen will zu „Menschenfischern".[1]) Mit dem bildlichen Ausdruck deutet Jesus seinen Jüngern den neuen Beruf des Apostolates an, zu dem sie bestimmt waren und auf den sie an seiner Seite vorbereitet werden sollten.[2])

V. 21. 22. In ähnlicher Weise erfolgte ganz nahe an der früheren Stelle[1]) die Berufung des Jacobus und Johannes. — Obwohl noch Jans. s.[2]) bemerkt, daß „plerique" die Identität des Berufungsberichtes des Lucas (5, 1—11) mit dem des Matth. und Marcus bestreiten, so ist mit der größten Wahrscheinlichkeit die Identität der drei synoptischen Berichte festzuhalten. Matthäus und Marcus erzälen die erste Begegnung Jesu mit den 4 Jüngern und deren Berufung, der später schreibende Lucas hat den Bericht ergänzt. In der Aneinanderreihung der einzelnen Momente sind die Exegeten getheilter Meinung. Nicht für unwahrscheinlich dürfte folgender Verlauf zu halten sein: Zuerst erfolgte die Begegnung mit den zwei Brüderpaaren, wie Matthäus und Marcus berichten, daran schloß sich der wunderbare Fischfang (Lucas), und den Abschluß bildete die Berufung.[3]) — Dagegen hat man vielfach

---

[2]) Vgl. noch Comm. zu Lc. 5, 1; Joh. 6, 1; 21, 1. — [3]) Flav. Jos. (B. J. III. 10, 7) sagt, der See sei 40 Stadien breit, 140 Stadien lang. Nach Plinius (h. n. V. 15) betrug die Länge 16 000, die Breite 6000 Schritte. — [4]) Flav. Jos., B. J. III. 10, 8; Socin 266; Riehm 487 f. Vgl. noch Keppler, Wanderfahrten und Wallfahrten 369 ff. — ἀμφίβληστρον (von ἀμφιβάλλειν) = das Wurfnetz (vgl. dazu 13, 47).

V. 19. 20. [1]) Tisch., W-H. haben nach ℵ B C: ἁλεεῖς statt ἁλιεῖς — [2]) Später 13, 47 ff. hat der Herr die Bildrede näher erklärt.

V. 21. [1]) Vgl. Mc. 1, 19. — [2]) Comm. c. 26. — [3]) Es wäre somit Lc. 5, 1—11 vor venite post me (Mt. 4, 19) und vor vocavit eos (Mt. 4, 21) ein-

einen nicht ausgleichbaren Widerspruch zwischen den synoptischen Berufungsberichten und Joh. 1, 35 ff. finden wollen. Ein solcher wäre in der That vorhanden, wenn die Annahme, daß in beiden Fällen das gleiche Factum erzählt werde, richtig wäre, d. h. wenn die Evangelien nur eine einmalige Berufung der Jünger erzählten. Nun ist aber in der Jüngerberufung ein dreifacher Act zu unterscheiden. Der erste Act war die nur vorläufige Berufung zur Jüngerschaft im weiteren Sinne.[4]) Hierauf folgte die Berufung in den Jüngerkreis im engeren Sinne mit der Verpflichtung zur beständigen Nachfolge des Meisters, worüber alle Synoptiker berichten. Endlich geschah die Auswahl der zwölf Apostel. Darüber berichten Marc. 3, 13 ff.; Luc. 6, 12 ff. Es stehen demnach die Berichte der Synoptiker über die Berufung der Jünger zu dem des Johannes in dem Verhältnisse einer Vervollständigung der evangelischen Geschichte.

Die Verse 23—25 können als Einleitung zu dem 5, 1 bis 9, 34 folgenden Abschnitte der evangelischen Geschichte gefaßt werden. Der Evangelist gibt nämlich hier einen summarischen Bericht über die Lehr- und Heilsthätigkeit Jesu in Galiläa sammt deren Erfolgen, welcher im folgenden Abschnitte im Einzelnen dargestellt wird.

V. 23. „Und er (Jesus)[1]) zog umher in ganz Galiläa, indem er in ihren Synagogen lehrte und das Evangelium vom Reiche verkündete und jegliche Krankheit und Schwachheit im Volke heilte.“ Der Evangelist bemerkt in seinem summarischen Berichte, daß Jesu Thätigkeit sich über ganz Galiläa hin erstreckte[2]) und im Lehren und Krankenheilen bestand.[3]) Die Synagogen waren gottesdienstliche Versammlungsorte der Juden, in denen an den Sabbaten und Festtagen (später auch am zweiten und fünften Wochentage) öffentliche Gebete und Vorlesungen des alten Testamentes sammt sich daranschließenden Vorträgen stattfanden. Ihre Entstehung fällt in die Zeit des Exiles.[4])

V. 24. 25. „Und sein Ruf verbreitete sich über ganz Syrien und sie brachten zu ihm alle Leidenden, mit verschiedenen Krankheiten und

---

zureihen. Vgl. noch Comm. zu Mc. 26 u. Lc. 94. 95. — [4]) Vgl. Comm. zu Joh. 1, 35 ff.

V. 23. [1]) Jesus ist im Griech. bezeugt. — [2]) περιάγειν steht hier intrans. = circumire; wird gewöhnlich mit Accus. construiert, aber hier haben Tisch., W.-H. nach ℵ B C = ἐν mit Dat. — [3]) μαλακία = infirmitas; significat aegritudinem, qua quis subinfirmus est, languendo potius quam decumbendo. — [4]) Vgl. Comm. zu Lc. 4, 16. 17.

Qualen Behaftete, Besessene und Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie. Und es folgten ihm große Schaaren Volkes nach aus Galiläa und der Decapolis und Jerusalem und Judäa und vom Jenseits des Jordan." ἀκοή = fama, der Ruf. „Syrien" ist nicht Bezeichnung des schmalen Küstenstriches am Mittelmeere, sondern die seit 64 v. Ch. bestehende römische Provinz Syrien.[1]) Dieser Ruf hatte die doppelte Wirkung, daß man nämlich Kranke aller Art zur Heilung herbeibrachte (24), und daß das Volk von allen Seiten herzuströmte, um Jesu nachzufolgen (25). Der allgemeine Ausdruck omnes male habentes wird vom Evangelisten näher bestimmt: 1. Mit verschiedenen Krankheiten und Qualen (ἡ βάσανος), d. h. die mit natürlichen Krankheiten Behafteten. 2. δαιμονιζόμενοι = qui daemonia habebant i. e. daemoniaci; nach den bestimmt lautenden evangelischen Berichten haben wir unter „Dämonischen" solche, meist auch physisch kranke Menschen zu verstehen, in deren Leibern die Dämonen ihren Aufenthalt nahmen. Die dämonische Besessenheit (possessio, insessio) bestand also nicht etwa blos in einer nur virtuellen Einwirkung der Dämonen auf das Nervenleben der Menschen, sondern darin, daß die Dämonen wirklich und habituell innerhalb der leiblichen Sphäre ihren Aufenthalt nahmen und die leiblichen Organe sowie die niederen Seelenkräfte der Menschen zu beherrschen vermochten.[2]) 3. σεληνιαζόμενοι = lunatici, d. h. Mondsüchtige. Es waren Menschen mit zerrüttetem Nervensystem, welche von den Mondesphasen stark beeinflußt wurden. Aeltere und neuere Exegeten denken geradezu an die Epileptischen. Die Evangelien berichten von einem Mondsüchtigen, der auch besessen war.[3]) 4. παραλυτικοί = paralytici i. e. resolutione nervorum laborantes, Paralytische; die Paralyse war entweder eine totale oder partielle.[4]) Andere denken speciell an Gichtbrüchige. — δεκάπολις = Decapolis i. e. regio decapolitana, Gebiet des Zehn-Städte-Bundes im Nordosten Galiläas mit meist heidnischer Bevölkerung. Von den zum Bunde gehörigen Städten (Gadara, Hippo, Pella) sind nicht mehr alle mit Sicherheit zu bestimmen. Mit Ausnahme von Skythopolis lagen alle auf der Ostseite des Jordan. Diese Städte hatten zwar ihre eigene Gerichtsbarkeit und eigene Verwaltung ihrer Einkünfte, standen aber unter unmittelbarer römischer Herrschaft.[5])

V. 24. 25. [1]) Vgl. Riehm, 1599, Grimm, Schanz, Knabenb. — [2]) Vgl. Comm. zu Lc. 11, 14. — [3]) Vgl. zu 17, 14 ff. — [4]) Vgl. Comm. zu Lc. 5, 18. 19. — [5]) Vgl. Comm. zu Mc. 204 und Marquardt, Römische Staatsverwaltung 1² S. 396. 97.

Jesu Lehrthätigkeit.

Bergpredigt. — Verkündigung der frohen Botschaft vom Reiche Gottes. 5, 1 bis 7, 29.

Luc. 6, 20—49.

Im summarischen Berichte über Jesu Wirksamkeit in Galiläa hat der Evangelist gesagt, dieselbe habe bestanden in Lehr- und Heilsthätigkeit. In diesem Abschnitte berichtet der Evangelist ausführlich und im Einzelnen über die erste Art der Thätigkeit Jesu. Zu dem Zwecke theilt er einen umfangreichen Lehrvortrag Jesu, die sogenannte Bergpredigt mit, welche das Himmelreich nach seinen verschiedenen in Betracht kommenden Beziehungen zum Gegenstande hat.

V. 1. 2. Schilderung der Situation, in welcher die folgende hochwichtige Rede gehalten wurde. „Als Jesus die Volksschaaren sah, stieg er auf den Berg, und als er sich gesetzt hatte, traten seine Jünger zu ihm heran, und er öffnete seinen Mund und lehrte sie.“ Die Volksscharen sind jene, welche 4, 25 erwähnt wurden. Den Ort bezeichnet der Evangelist durch τὸ ὄρος. Der Artikel τό scheint auf einen bestimmten, den Lesern aus der Tradition bekannten Berg hinzuweisen.[1]) Eine in die Zeit der Kreuzzüge zurückgehende Tradition bezeichnet den sogenannten Kurun (Karn) Hattin, d. h. die Hörner des Hattin als den Berg der Seligkeiten. Derselbe lag etwa vier Stunden südlich von Kapharnaum und bestand aus einem etwa 400 Schritte langen Höhenzuge, der an beiden Seiten durch Berggipfel abgeschlossen wurde, die dem ganzen Bergzuge die Gestalt von Hörnern gaben. Weil der Berg das Hattinthal nach Süden abschließt, heißt er: Kurun Hattin.[2]) — Nachdem der Heiland sich dort nach der Weise der jüdischen Lehrer[3]) gesetzt hatte, traten zu ihm heran „seine Jünger“. Den Ausdruck „Jünger“ werden wir hier mit Rücksicht auf Luc. 6, 17 im weiteren Sinne nehmen, so daß er die Apostel und die übrigen Jünger Jesu in sich faßt. Da nun nach 7, 28 auch die Volksschaaren die Rede Jesu anhörten, so haben wir drei Klassen von Zuhörern: Die Apostel, welche dem Herrn wohl am nächsten standen, etwas weiter entfernt die übrigen Jünger und endlich in weitem Umkreise die großen Volksschaaren. Entsprechend der Wichtigkeit des Momentes, in welchem die Grundzüge des messianischen Reiches ver-

---

V. 1. 2. [1]) Der Artikel könnte auch gesetzt sein, um den Berg als solchen im Gegensatze zur Ebene zu bezeichnen. (Vgl. Winer 100 f.) — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 82 f. und dazu Keppler, 363.

kündigt werden sollten, führt der Evangelist in anschaulich feierlicher Weise die Rede Jesu ein: „Er (Jesus) öffnete seinen Mund."

Ueber die Zeit der Bergpredigt gibt Matthäus gar keine Andeutung. Wenngleich der Evangelist dieselbe seinem Berichte über den Beginn von Jesu Wirksamkeit in Galiläa unmittelbar anreiht, so dürfen wir doch aus dem Inhalte und Zwecke der Rede mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß sie nach relativ längerer Wirksamkeit Jesu, nach längerem vorbereitenden Unterrichte im engern Jüngerkreise gehalten worden sei. Diese Wahrscheinlichkeit wird zur Gewißheit durch die Stellung, welche die Bergpredigt im Lucas-Evangelium einnimmt. Darnach ist sie höchst wahrscheinlich am Anfange des 2. Lehrjahres Jesu gehalten worden.[4]) — Mit der Mehrzahl der Exegeten ist als höchst wahrscheinlich festzuhalten, daß die von Matthäus mitgetheilte Bergpredigt identisch ist mit dem Berichte des Lucas 6, 20 ff. Die äußeren Umstände sind wesentlich die gleichen, und ebenso spricht der Inhalt beider Reden für die Identität. Die vorhandenen Verschiedenheiten lassen sich aus den verschiedenen Bestimmungen beider Evangelien genügend erklären.[5]) Wenn Jesus nach Matthäus den Berg bestieg, um die Rede zu halten, und nach Luc. 6, 17 dieselbe hielt, als er vom Berge herabgestiegen war, so läßt sich die Differenz leicht ausgleichen. Jesus hatte die Nacht auf einer der Kuppen des Berges der Seligkeiten zugebracht und daselbst am Morgen die Apostelwahl vorgenommen.[6]) Nach der Apostelwahl stieg Jesus mit den Jüngern von der Bergspitze auf den beide Kuppen verbindenden Höhenzug herab, welcher sich 40 Meter über die angrenzende Ebene erhob, und hielt dort die Bergpredigt. Matthäus, der die Apostelwahl nicht berichtet, konnte selbstverständlich vom Herabsteigen von der Bergeshöhe nichts berichten, doch mußte er mittheilen, daß Jesus zum Zwecke seiner Rede einen Berg, eine Anhöhe erstiegen habe.[7]) Nach Matthäus sprach Jesus „sitzend", nach Luc. 6, 17 hat es den Anschein, als ob er stehend seine Rede gehalten habe. Das ist aber nur Schein, denn das Stehen Jesu bei Lucas geht auf

[3]) Vgl. Lc. 4, 20. — [4]) Vgl. Comm. zu Lc. S. 104—106. — [5]) Vgl. Comm. zu Lc. S. 107—110. — [6]) Lc. 6, 12. 13. — [7]) So schon August. de cons. ev. 2, 47: descendisse, non de monte, sed de ipsa montis celsitudine in campestrem locum, i. e. in aliquam aequalitatem, quae in latere montis erat. Kurz zuvor (l. c. 2, 45) hält Augustinus auch folgenden Lösungsversuch für zulässig: Matthäus referiert die Bergpredigt, welche Jesus vor den Aposteln auf dem Berge gehalten, Lucas hingegen jene, welche nach dem Herabsteigen vom Berge vor dem Volke gehalten worden sei.

dessen Wunderwirken; den selbstverständlichen Umstand, daß Jesus sich setzte, als er zu lehren begann, verschweigt der Evangelist.

1. Die acht Seligkeiten. 5, 3—12.

Vgl. Lc. 6, 20—26.

Sie bringen zum Ausdrucke die sittlichen Bedingungen, an welche die Theilnahme am Messiasreich geknüpft ist, sowie die Güter, welche den Mitgliedern desselben zu Theil werden. Sachlich hängen sie mit dem Rufe zur Buße, womit Jesus sein Lehramt begonnen hatte, enge zusammen; sie zeigen, in welche sittliche Verfassung der Mensch durch wahre Bußgesinnung versetzt wird, und machen die Güter des Messiasreiches namhaft, auf dessen Nähe kurz zuvor hingewiesen wurde. Mit Recht darf man behaupten, daß in den acht Seligkeiten die Grundzüge der gesammten christlichen Sittenlehre niedergelegt sind.[1]) Der Form nach sind sie zweigliedrige Sentenzen; das erste Glied sagt aus, wer an der messianischen Seligkeit Theil hat, und das zweite, worin sie besteht. Die in den Makarismen niedergelegten Wahrheiten stehen im scharfen Gegensatze zu den Anschauungen und Erwartungen, die sich ziemlich allgemein beim Judenvolke geltend gemacht hatten.

V. 3. Erster Makarismus: „Selig (sind) die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich.“ Alle Menschen streben nach Seligkeit, und diesem Zuge des Menschenherzen entsprechend beginnt Jesus seinen langen Lehrvortrag mit der Seligpreisung;[1]) er lehrt, worin die wahre Seligkeit besteht, und auf welchem Wege sie erlangt wird. — μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι = beati pauperes spiritu. Der Ausspruch erinnert an die Seligpreisungen in den Psalmen, in den Sprüchwörtern und im Ecclesiasticus; er ist nicht als Wunschformel, sondern als Aussage zu fassen, und zu ergänzen ist nicht das Futur., sondern das Präs. sunt.[2]) Indessen wurde und wird der Makarismus verschieden erklärt. — πτωχός = mendicus, bettelarm; dann allgemein: arm als Gegensatz zu reich.[3]) Diese Bedeutung ist

5, 3—12. [1]) Vgl. J. Grimm, L. J. 3, 52; H. Weiß, 10; vgl. dazu Augustin., de sermone Domini in monte secund. Matthaeum, libri duo.

V. 3. [1]) Jans. j.: aptissimum exordium. — [2]) Tir.: beati sunt beatitudine viae seu inchoatione et spe perfectae et completae beatitudinis. — [3]) Daneben wird der Ausdruck auch gebraucht: α) von einem solchen, der sich überhaupt in einer niedrigen, bedrängten Lage befindet (= afflictus), β) von dem geistig Armen (Apoc. 3, 17), γ) von einem solchen, der niedrig von sich denkt (= humilis). Vgl. dazu Jans. s. (c. 39), W. Grimm u. Schanz. —

hier festzuhalten, weil sie als die nächste Wortbedeutung nahe gelegt ist und durch Lucas (vgl. 6, 20 mit 6, 24) gefordert wird. τῷ πνεύματι ist Dativ der Beziehung und determinirt näher jene Armen an irdischen Gütern, welche Gegenstand der Seligpreisung sind. πνεῦμα steht wie Joh. 3, 6 = der menschliche Geist, der erleuchtet und gestärkt wird vom göttlichen Geiste. Arm im Geiste sind somit jene Menschen, welche, weil sie in und mit ihrem Geiste den Wert oder Unwert der irdischen Güter richtig würdigen, ihr Herz von denselben losgeschält haben, so daß sie entweder die Armuth, in der sie sich befinden, geduldig ertragen, oder um eines höheren Gutes willen arm zu werden bereit sind,[4]) oder endlich ihr Herz nicht an die irdischen Güter hängen, in deren Besitz sie sind. — Dagegen erklären andere Exegeten den Makarismus direct von der Demuth,[5]) wieder andere deduciren aus der paupertas die humilitas, oder sie finden in den Schriftworten beide direct ausgesprochen.[6])

V. 4. Zweiter Makarismus:[1]) „Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Land erben." Die Worte finden sich auch Ps. 36, 11, aber nicht in der Form einer Seligpreisung. πραεῖς (von πραΰς, auch πρᾷος) = mites, mansueti, d. h. Menschen, welche einen milden, sanften Sinn besitzen und selben nach dem Beispiele Christi (vgl. 11, 29)

[4]) So Basil. quaest. 205: qui pauperes facti sunt propter doctrinam Christi. Ebenso nimmt Hieron. (zur Stelle) pauper = arm an irdischen Gütern und er erörtert, warum spiritu beigesetzt sei: damit man nicht denke an die paupertas, quae ex necessitate portatur, sondern an jene: qui propter spiritum s. voluntate sunt pauperes. So auch Bernard. (sermo 1. de festiv. omn. Sanct.), der meint, es sei spiritus statt voluntas gebraucht, damit die voluntas spiritualis als Motiv der Armuth bezeichnet werde. Ferner Jans. s., Mald., Knabenb., Hugo Weiß u. A. — [5]) Nach Chrys. (hom. 15) sind die pauperes spiritu οἱ ταπεινοὶ καὶ συντετριμμένοι διάνοιαν. Er faßt also pauper = humilis et contritus u. mit spiritu wird nach ihm die vom Herzen kommende Demuth ausgedrückt. Ebenso Aug. (1, 3) pauperes spiritu = humiles et timentes Deum, i. e. non habentes inflantem (inflatum) spiritum. Andere (z. B. Schegg, ich in der 1. Aufl.) suchen den Begriff der Demuth auf etwas anderem Wege zu gewinnen. — [6]) So Hieron. zur Stelle. Die etwas schwer verständliche Aeußerung des Kirchenvaters scheint dahin zu verstehen zu sein: Selig sind die Armen, welche die Armuth in jenem Geiste der Demuth ertragen, der eine Frucht des hl. Geistes ist.

V. 4. [1]) Die Cod. ℵ B C E K M, 3 Italahandschr. (auch Brix.), die syr., koptisch., armenische Vers., ferner Tertull. (de patientia, c. 11), die Rec., W-H. haben an zweiter Stelle die πενθοῦντες u. an dritter die πραεῖς. — Die Reihenfolge der Vulg. ist bezeugt durch D. 33, die Mehrzahl der Itala- und alle Vulgatahandschr., endlich durch Clem., Orig., Ammon., Eus., Gregor von Nyssa, Basil., Hil., Hieron., Aug. Vgl. Tisch. 2, 16; 3, 174. —

durch geduldige Ertragung der verschiedenartigen Unbilden bekunden.[2]) — Diese Sanftmüthigen werden selig gepriesen, quoniam ipsi possidebunt[3]) terram. Dem nächsten historischen Sinne nach enthalten die Worte in Ps. 36, 11, woraus sie entlehnt sind, für die Zukunft die Verheißung des ungestörten Besitzes des heiligen Landes durch die Sanftmüthigen nach Vertilgung ihrer Feinde. Palästina ist aber ein Typus auf das Messiasreich, und in dieser typischen Bedeutung ist der Ausdruck „das Land besitzen" im Munde Jesu gebraucht, so daß hier die Besitznahme des Messiasreiches gemeint ist, welche den sanften Duldern verheißen wird.[4])

V. 5. Dritter Makarismus: „Selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden." Auch er schließt sich an eine Verheißung bei Js. 61, 1—3 an.[1]) πενθοῦντες = qui lugent.[2]) Der Ausdruck ist allgemein gesetzt, darf darum auch in der Erklärung nicht eingeengt werden. Gemeint sind alle Trauernden, sie mögen trauern um der Sünden willen, oder wegen des vielgestaltigen Elendes in dieser Welt. Selbstverständlich ist aber an eine Trauer zu denken, der ein höheres Motiv zu Grunde liegt.[3]) — παρακληθήσονται, sie werden getröstet werden. Gemeint ist der messianische Trost, wie auch der Messias bei den Rabbinen geradezu Menachem = der Tröster hieß. Die Erfüllung dieser Seligpreisung hat begonnen mit dem Auftreten Christi, des Trostes Israels (vgl. Lc. 2, 25); sie setzt sich fort in der Kirche, die die Fülle der Trostmittel spendet, und findet ihre Vollendung im Reiche der Verklärung, wo alle Trauer der Beseligten in Freude verwandelt wird.[4]) — Die Frage, worin der verheißene Trost bestehe, läßt sich leicht beantworten. Er besteht in der wirklichen Erlassung der Sünden, der letzten Quelle aller Leiden, in der Mittheilung der Heilsgüter, in der Entfernung von vielen irdischen Uebeln durch das Christenthum,

---

[2]) Aug. (1, 4) mites sunt, qui cedunt improbitatibus, non resistunt malo, sed vincunt in bono malum. — [3]) Griech. κληρονομεῖν = sorte accipere; dann allgemein haereditatis partem accipere. Der Ausdruck hat seine geschichtliche Veranlaßung darin, daß bei der Vertheilung von Palästina jeder Familie ein Antheil (= κλῆρος) am Lande zum Erbe zufiel. — [4]) Aug. (1, 4) erklärt den Ausdruck von der soliditas et stabilitas hereditatis perpetuae. Gegen die Erkl. des Chrys. (hom. 15) vom Besitze irdischer Güter bemerkt schon Hieron.: nemo enim terram istam per mansuetudinem, sed per superbiam possidet.

V. 5. [1]) Vgl. die Erkl. zu Lc. 4, 18 f. — [2]) Der Ausdr. ist stärker als λυπεῖσθαι: οὐ ἁπλῶς τοὺς λυπουμένους, ἀλλὰ τοὺς μετ' ἐπιτάσεως = impense lugentes (Chrys. hom. 15). — [3]) Vgl. 2 Cor. 11, 23 ff. — [4]) Vgl. Apoc. 21, 4. —

ferner darin, daß die noch verbleibenden Uebel im Hinblicke auf die jenseitige Vergeltung (vgl. Röm. 8, 18) in eine Quelle großen Trostes verwandelt werden, endlich in der seligen Gemeinschaft Gottes im Himmel.[5])

V. 6. Vierter Makarismus: „Selig, welche hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättiget werden." πεινῆν und διψῆν stehen, wie öfters,[1]) metaphorisch = ardentissimum desiderium habere.[2]) Der Accusativ justitiam bezeichnet das Object des sehnlichen Verlangens, nicht aber den Grund des Hungerns und Dürstens (Mald.).[3]) Unter δικαιοσύνη = justitia ist die innere, wahre Gerechtigkeit zu verstehen, die sich nach außen bekundet durch den entsprechenden Tugendwandel, der hier in den Vordergrund tritt. Darum erklären viele Exegeten mit Recht justitia geradezu durch virtus et sanctitas.[4]) Die meisten griechischen Exegeten verstehen justitia von jener Gerechtigkeit, welche das Recht des Nebenmenschen heilig hält.[5]) — χορτασθήσονται, scl. τῆς δικαιοσύνης = saturabuntur scl. justitia, d. h. es wird ihnen Gerechtigkeit in reichem Maße zutheil werden. Zwei Momente bringt die Redewendung zum Ausdruck: den wirklichen Besitz der Gerechtigkeit und die volle Befriedigung der geistlichen Bedürfnisse durch sie. Die messianischen Heilsgüter werden oft unter dem Bilde von Speise und Trank dargestellt;[6]) ihre Aneignung geschieht mittelst des Glaubens als einer manducatio spiritualis.

V. 7. Fünfter Makarismus: „Selig die Barmherzigen, weil sie Barmherzigkeit erlangen werden." οἱ ἐλεήμονες = misericordes; im engeren Sinn: die Mitleidenden; dann die Barmherzigen überhaupt, d. h. jene Menschen, welche mit den leiblichen und geistigen Bedürfnissen der Nebenmenschen Mitleid haben, zur Abhilfe bereit sind und soweit ihre Kräfte reichen, auch helfen.[1]) — ἐλεηθήσονται = misericordiam

---

[5]) Das Deponens consolari wird hier, wie öfters, passivisch gebraucht (vgl. Kaulen 163).

V. 6. [1]) Amos. 8, 11; Eccli. 24, 9; vgl. Joh. 4, 15; 7, 37. — [2]) Nach Hieron. bezweckt diese Redewendung: ut numquam nos satis justos, sed semper esurire justitiae opera intelligamus. — [3]) Die Construct. mit dem Accus. statt des sonst gewöhnl. Genitiv stellt die justitia, in dessen Besitz die Gläubigen zu kommen suchen, als etwas Untheilbares dar (vgl. Winer, 192 f.). — [4]) Vgl. Hieron. unter Nr. 2; nach Aug. (1, 6) sind gemeint amatores veri et inconcussi boni. — [5]) Chrys.: es sei unter justitia nicht die virtus (ἀρετή) allgemein, sondern speciell die der avaritia entgegengesetzte virtus gemeint. So auch Theophyl., Euthym. — [6]) Vgl. Joh. 4, 13. 14; 6, 27 ff.

V. 7. [1]) Hieron.: misericordia non solum in eleemosynis intelligitur,

consequentur. Weil Gottes Barmherzigkeit (Lc. 6, 36) Vorbild unserer Barmherzigkeit ist, so wird sie reichlich belohnt. Als Lohn wird in Aussicht gestellt die Erlangung der Barmherzigkeit, d. h. des messianischen Heiles, welches ein Gnadengeschenk des barmherzigen Gottes für die arme sündige Menschheit ist.[2])

V. 8. Sechster Makarismus: „Selig die Reinen am Herzen;[1]) denn sie werden Gott anschauen." Rein am Herzen sind die Menschen, wenn ihr Herz frei ist von aller Sünde und Sündenschuld, denn jede Sünde ist ein Schmutz desselben (vgl. Jac. 1, 21).[2]) Selbstverständlich sind auch eingeschlossen die jungfräulichen Seelen, jedoch dürfte der Makarismus zunächst oder ausschließlich kaum auf diese zu beziehen sein.[3]) Desgleichen kommt den sündereinen Menschen auch die Qualität der Herzenseinfalt zu, an welche manche Exegeten hier zunächst denken.[4]) — Grund der Seligpreisung: Den Herzensreinen steht das höchste Glück für die Menschen in Aussicht: αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται = ipsi Deum videbunt. Der Ausdruck „Gott anschauen" ist vom wirklichen Schauen Gottes (visio beatifica) von Seite der Menschen im Stande der Verklärung mittelst des lumen gloriae zu verstehen (vgl. 1 Cor. 13, 12). Dieses „Schauen Gottes" im Stande der Verklärung hat aber seine Vorstufe im Schauen Gottes schon hienieden mit dem Auge des Geistes und Herzens.[5]) An das geistige Schauen Gottes im letzteren Sinne und an die damit verbundene Seligkeit (vgl. Joh. 17, 3) haben wir zunächst, aber nicht ausschließlich zu denken. Je reiner nun das Geistesauge des Menschen ist, desto vollkommener schaut es schon auf Erden Gott,[6]) und je mehr die Menschenseele ein Abbild Gottes ist, desto klarer wird in ihr das göttliche Urbild reflectirt.[7]) Gegen diese Auffassung sprechen nicht die Stellen: Ex. 33, 20; Joh. 1, 18; 6, 46; 1 Joh. 4, 12; 1 Tim.

---

sed in omni peccato fratris, si alter alterius onera portemus (Gal. 6, 2). Chrys. betont die verschiedenen Werke der leiblichen Barmherzigkeit. Jans. j.: qui ex animo miseriis sive corporalibus sive spiritualibus condolent et subveniunt. — [2]) Vgl. Luc. 1, 48. 49. 54. 55. 78; Röm. 9, 16.

V. 8. [1]) Die Vulg. mundo corde; Cod. Brix. mundi corde, ebenso Aug., der auch das von ihm gebildete Wort mundicordes hat. — [2]) So Orig. (hom. in Joan.): πᾶσα ἁμαρτία ῥύπον ἐντίθησιν τῇ ψυχῇ; Chrys. (an erster Stelle), Hieron.: quos non arguit conscientia ulla peccati u. V. — [3]) So Chrys. (aber erst an zweiter Linie); die ganze Stelle lautet: καθαροὺς ἐνταῦθά φησιν ἤτοι τοὺς καθολικὴν ἀρετὴν κεκτημένους καὶ μηδὲν ἑαυτοῖς συνειδότας πονηρὸν, ἤτοι τοὺς ἐν σωφροσύνῃ διάγοντας), Schegg, bes. H. Weiß. — [4]) Aug. (1, 8) Beda., Menoch., Schanz. — [5]) Vgl. Jans. s. — [6]) Hieron.: mundus mundo corde conspicitur. — [7]) Gregor

6, 16; denn an diesen Stellen ist von einem Schauen Gottes mit den leiblichen Augen im gegenwärtigen Zustande des Menschen die Rede.

V. 9. Siebenter Makarismus: „Selig die Friedensstifter (Friedfertigen), denn sie werden Kinder Gottes genannt werden.“ οἱ εἰρηνοποιοί = pacifici, i. e. pacem facientes, d. h. Menschen, welche alles thun, um den gestörten Frieden wieder herzustellen, den Frieden der Menschen untereinander und den Frieden der Menschen mit Gott. Um das Amt eines Friedensstifters mit Erfolg verwalten zu können, muß der Mensch zuerst bei sich Frieden machen.[1]) — Der Ausdruck „filii Dei“ ist zunächst im bildlich moralischen Sinne zu fassen = sie werden Gott ähnlich werden (similes Deo erunt. Mald.);[2]) durch Friedenstiften werden die Menschen Gott ähnlich, der ja ein Gott des Friedens ist.[3]) Aber wir dürfen bei dieser bildlichen Bedeutung der Worte nicht stehen bleiben, sondern müssen sie auch als Bezeichnung jener Gotteskindschaft fassen, in die wir durch Christus versetzt worden sind. Wie der Gottessohn der Menschheit den Frieden gebracht hat,[4]) so wird die Würde der Gotteskindschaft, zu welcher seine Anhänger erhoben worden sind, gerade dadurch besonders offenkundig,[5]) daß die Gläubigen in sich den messianischen Frieden verwirklichen und denselben nach Kräften auch unter den Mitmenschen verbreiten. Durch Friedenstiften erhalten sie noch einen ganz speciellen Rechtstitel auf das messianische Erbe, zu welchem sie als Kinder Gottes berufen sind.[6])

V. 10. Achte Seligkeit: „Selig sind, die verfolgt werden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Himmelreich.“[1]) δικαιοσύνη steht wie V. 6: das innere Gerechtsein vor Gott, das sich naturgemäß äußerlich

von Nyssa (de beatitudine, orat 6): qui cor suum ab omni creatura atque vitiosa affectione expurgavit, in sua ipsius pulchritudine divinae naturae imaginem intuetur.

V. 9. [1]) Hieron.: qui primum in corde suo, deinde inter fratres dissidentes faciunt: Quid enim prodest, alios per te pacari, quum in tuo animo sint bella vitiorum? Aug. (1, 9) betont die nothwendige sittliche Verfassung, um als Friedensstifter walten zu können: pacifici in semetipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subjicientes rationi, i. e. menti et spiritui carnalesque concupiscentias habentes edomitas. — [2]) So die meisten Exegeten. — [3]) Vgl. Röm. 16, 20; 2 Cor. 13, 11. — [4]) Vgl. Lc. 2, 14. — [5]) Zu καλεῖσθαι = vocari, i. e. esse et agnosci, vgl. zu Lc. 1, 32, Jans. s. (c. 39): nec expectare debent, ut fiant filii Dei, sed ut tales vocentur, h. e. manifestentur et ab omnibus habeantur. — [6]) Vgl. Schegg, Reischl, Schanz, Knabenb.

V. 10. [1]) Den Zusammenhang dieses Makarismus mit den vorigen bestimmt

offenbart durch ein dem Willen Gottes entsprechendes Verhalten in Wort und That. Diejenigen nun, welche um des hohen Gutes der Gerechtigkeit willen, d. h. um Christi willen, der Gerechtigkeit verleiht, um des Reiches Christi willen, in welchem sie erlangt wird, um der Tugend und Frömmigkeit willen, durch welche sich die Gerechtigkeit nach außen manifestirt, Verfolgung leiden, sind selig zu preisen.[2]) — Die Verheißung ist dem Wortlaute nach dieselbe wie im ersten Makarismus. Während aber dort der Gedanke an die Fülle der Heilsgüter nahegelegt ist, welche die Armen empfangen, tritt hier die Würde und Auszeichnung in den Vordergrund, welche den Verachteten und Verfolgten zutheil werden (vgl. V. 11. 12).[3])

V. 11. 12. „Selig seid ihr, wenn sie euch beschimpfen und verfolgen und gegen euch lügnerisch alles Böse sagen um meinetwillen. Freuet euch und frohlocket, weil euer Lohn groß ist im Himmel; denn also verfolgten sie auch die Propheten vor euch.“ Wie schon aus der directen Redewendung ersichtlich ist, macht Jesus von der letzten Seligpreisung (V. 10) um ihrer Wichtigkeit wegen eine specielle Anwendung auf die Apostel.[1]) Drei Arten von Anfeindungen der Jünger werden bei Matthäus angeführt: Beschimpfungen,[2]) thätliche Verfolgungen und böse lügnerische Nachrede.[3]) — ἕνεκεν ἐμοῦ = propter me, bezieht sich auf den ganzen vorhergehenden Satz und entspricht dem propter justitiam im V. 10: Die Gerechtigkeit kann nur durch Christus erlangt und durch Christi Nachfolge erhalten werden. Unter zwei Bedingungen

---

Jans. s. dahin: post 7 beatitudines, quae in actione aliqua consistunt, jam subjunguntur duae beatitudines consistentes in laudabili passione. — [2]) Vgl. 1 Ptr. 3, 14; 4, 14. — [3]) Nach Aug. (1, 12) schließt regnum coelorum im achten Makarismus alle vorangehenden Verheißungen in sich: haec octava sententia, quae ad caput redit perfectumque hominem declarat ... Nach Ambros. (in Luc.) bezeichnet regnum coelorum im ersten Makar. das Himmelreich, welches die Gläubigen beim Scheiden von der Welt erlangen, im letzten Makar. das Himmelreich der Vollendung nach der Auferstehung von den Todten.

V. 11. 12. [1]) Auch die Textausgabe von W-H. verbindet die Verse mit den vorangehenden, mit welchen sie das charakteristische μακάριος gemeinsam haben, obgleich sie den Uebergang zum folgenden Abschnitt vorbereiten. Weniger zutreffend werden die Verse von anderen (z. B. H. Weiß, Knabenb.) zum Folgenden gezogen. — [2]) ὀνειδίζειν = conviciari, maledicere (bei Lc. 6, 22 exprobrare) wird hier mit dem Accus., bei den Klassik. gewöhnl. mit Dat. der Person construirt. — [3]) An erster und dritter Stelle werden Verfolgungen mit Worten genannt, dort gehen sie auf Anwesende, hier auf Abwesende (Aug. 1, 14). —

werden die Jünger wegen der Verfolgungen selig gepriesen: wenn sie um Christi willen leiden und wenn sie verleumderisch verfolgt werden.[4]) — V. 12 begründet in zweifacher Weise die in V. 11 enthaltene Seligpreisung. Die Verfolgungen um Christi willen sind Grund zur Freude und zum Frohlocken, weil dadurch ein reichlicher Lohn erworben wird, der jetzt schon im Himmel aufbewahrt ist zur einstigen Empfangnahme, und weil dadurch eine innige Gemeinschaft mit den Propheten des alten Bundes begründet wird, die in derselben Weise verfolgt wurden. ὁ μισθός, der (entsprechende) Lohn; der Lohn hat aber ein Verdienst zur Voraussetzung. Es enthält somit V. 12, eine biblische Beweisstelle für die Verdienstlichkeit guter Werke. — Wie viel Makarismen, Seligpreisungen, sind zu zählen? Obgleich der Ausdruck „selig" neunmal vorkommt, so sind, weil der neunte Makarismus das gleiche Object mit dem achten hat und sich als specielle Anwendung auf die Apostel darstellt, nur acht Seligkeiten zu zählen.

2. Beruf der Apostel. 5, 13—16.

Die Apostel, welche an der Seite Jesu auf ihren künftigen Beruf vorbereitet wurden, sollten das Himmelreich, auf welches in den Makarismen hingewiesen wurde, nach dem Weggange des Meisters auf Erden ausbreiten und leiten. Nachdem nun schon in den Versen 11 und 12 sich die Rede direct an die Apostel gekehrt hatte, so belehrt sie Jesus in diesem Abschnitte über ihre die ganze Menschheit umfassende Berufsaufgabe und über die daraus sich ergebende Pflicht der Berufstreue auch in Gefahren und Verfolgungen. Die Ausdrucksweise ist bildlich gehalten.

V. 13. „Ihr seid das Salz der Erde."[1]) In der Bildrede kommt das Salz vorzugsweise nach folgenden zwei Eigenschaften in Betracht: 1. es verleiht den Speisen Schmackhaftigkeit; 2. es wirkt der Fäulniß entgegen und hat überhaupt reinigende Kraft.[2]) Ein solches geistiges Salz sind die Jünger dadurch, daß sie mit der Kraft des Evangeliums und mit den himmlischen Gnadenschätzen ausgerüstet sind, womit sie der geistigen Fäulniß entgegenwirken und die Menschen geistig rein und gesund sowie Gott wohlgefällig zu machen vermögen.[3]) — τῆς γῆς

---

[4]) Chrys. (hom. 15): ἐπεὶ εἂν μὴ ταῦτα προσῇ, οὐ μόνον οὐ μακάριος, ἀλλὰ καὶ ἄθλιος ὁ κακῶς ἀκούων.

V. 13. [1]) τὸ ἅλας ist spätere, bei den LXX u. im N. T. vorkommende Form für ὁ ἅλς. — [2]) Vgl. Jans. s. (c. 39). — [3]) Weil Salz beim Opfer ein

weiset hin auf die universale Berufsbestimmung der Apostel für die gesammte Menschheit. Sie sind: non unius aut paucorum hominum sed totius orbis terrae magistri.[4]) — Der Heiland fährt im Bilde fort: „Wenn aber das Salz fade geworden sein wird (d. h. seine Kraft zu salzen verloren hat), womit wird es gesalzen werden?“[5]) d. h. seine Salzkraft wieder erhalten. Ohne Bild: Wenn ihr eurer Bestimmung, das geistige Salz der Menschheit zu sein, untreu werdet, wie werdet ihr wieder zu eurer berufsmäßigen Wirksamkeit zurückkehren? Damit spricht der Heiland nicht die absolute Unmöglichkeit, sondern nur die große Schwierigkeit der Umkehr treulos gewordener Lehrer aus: non quod doctor et doceri et emendari non possit, sed quod fieri non soleat aut difficile sit. Mald. Die Jünger hören auf, das geistige Salz der Erde zu sein, wenn sie aus Ehr- oder Habsucht, aus Menschenfurcht[6]) u. s. w. ihr Amt schlecht oder gar nicht verwdlten; endlich, wenn sie selbst vom Glauben abfallen. — „Zu nichts taugt es (das Salz) mehr, als daß es hinausgeworfen und von den Menschen zertreten werde.“ Folgende Wahrheiten enthält die Bildrede: die völlige Untauglichkeit für's apostolische Amt, die Ausschließung aus der Kirche, die tiefe Schmach, welcher untreue Diener des Herrn anheimfallen: optimi enim corruptio pessima.

V. 14. 15. Von den Aposteln gilt zweitens: „Ihr seid das Licht der Welt.“ Was die Sonne für die physische Welt ist: Quelle alles Lichtes und aller Fruchtbarkeit, das sind die Apostel für das geistige Leben der Menschen. Ihre Aufgabe ist also: die Menschheit geistig zu erleuchten und zu beleben. Licht der Welt ist zunächst nur Christus,[1]) die Jünger sind es nur mittelbar, als Stellvertreter Jesu, als Ver-

---

wesentlicher Bestandtheil war (vgl. Comm. zu Mc. 9, 49), so gehen manche Exegeten in der Erklärung der Bildrede von diesem Momente aus (z. B. J. Grimm). Die andere Auslegung ist näher gelegen, schließt übrigens diese in sich. — [4]) Sie überragen somit die A. T. Propheten: ὁρᾷς, πῶς κατὰ μικρὸν (vgl. V. 12) δείκνυσι καὶ τῶν προφητῶν ὄντας βελτίους; — [5]) Jans. s. (c. 39) quo alio sale sal condietur? non enim datur sal salis. Ebenso Hieron. (zur Stelle) in der Auslegung: si doctor erraverit, a quo alio doctore emendabitur? Nicht genau die Uebersetzung: womit wird man salzen? — μωραίνεσθαι = fatuum et insipidum reddi, seu acrimoniam amittere, die Vulg. hier und Lc. 14, 34 evanescere = kraftlos werden, nach dem Zusammenhange = die Salzkraft verlieren. Statt salietur (gedruckte Vulg.; bei Lc. 14, 34 condietur) hat Wsw. nach Handschr. sallietur. — [6]) Von Aug. (1, 16) betont.

V. 14. 15. [1]) Vgl. Comm. zu Joh. 8, 12. —

künder seiner Lehre und als Spender seiner Gnadenmittel. — In zwei weiteren Gleichnissen wird die Aufgabe, welche den Aposteln als Licht der Welt nothwendig obliegt, erläutert und eingeschärft: „Nicht kann eine Stadt verborgen bleiben, welche auf einem Berge liegt.“ Die Apostel sind zu vergleichen mit einer auf einem Berge gelegenen und darum von allen Seiten her sichtbaren Stadt. Nicht die hohe Stellung der Apostel an sich, sondern die daraus sich ergebende Pflicht, ein Licht der Welt zu sein, wird eingeschärft. Der Redenachdruck liegt auf non potest abscondi; als Apostel können sie sich der Aufgabe, ein Licht der Welt zu sein, nicht entziehen, ohne dem Berufe untreu zu werden.[2]) — „Und nicht zündet man ein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, und es leuchtet allen, die im Hause sind.“ Die Jünger würden also direct gegen ihre Bestimmung handeln, wollten sie das ihnen anvertraute Licht der Welt vorenthalten.[3])

V. 16. „So[1]) leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater verherrlichen, der im Himmel ist.“ In Form einer Folgerung aus dem Vorigen richtet nun der Herr eine ernste Mahnung an seine Apostel und schließt damit den direct an sie gerichteten Theil seiner Rede. „Euer Licht“, d. h. das Licht, dessen Träger ihr als Apostel seid. Dieses leuchtet vor den Menschen dann, wenn die Jünger von dem ihnen verliehenen Lichte durch Wort und That Zeugniß ablegen, wenn sie als echte Schüler ihres Meisters das docere mit dem facere verbinden. Unter opera vestra haben wir zunächst, aber nicht ausschließlich, die apostolischen Werke zu verstehen, zu welchen die Apostel als das Licht der Welt verpflichtet sind. Sie müssen ihr Licht leuchten lassen durch die Verkündigung der Heilswahrheit, aber auch dadurch, daß auch sie selbst selbe gewissenhaft in ihrem Leben verwirklichen.[2]) — Diese apostolischen Werke sollen die Menschen sehen zum Zwecke der Verherrlichung Gottes: „und damit sie euren Vater verherrlichen, der im Himmel ist“. Gott allein ist es,

---

[2]) Chrys. (hom. 15) faßt die Worte dahin, daß wegen der auctoritativen Stellung der Apostel ihre Heilspredigt in der Welt nicht unbeachtet bleiben könne: τὴν αὐτοῦ δύναμίν ἐστιν ἐμφαίνοντος, ὥσπερ γάρ . . . οὕτω τὸ κήρυγμα ἀδύνατον σιγηθῆναι καὶ λαθεῖν. — [3]) ὁ μόδιος (ein nach dem Latein. gebildetes Wort) = modius, der Scheffel; war gewöhnliches Getreidemaß bei den Juden (vgl. Schegg, B. Arch., 302) und enthielt ungefähr 8½ Liter (vgl. Comm. zu Mc. 1, 118).

V. 16. [1]) οὕτως = sic., i. e. eodem modo ac candela in candelabro (W. Grimm). — [2]) Vgl. Chrys. (hom. 15); Jans. s.: ut non solum audiant sanam doctrinam vestram, sed etiam videant opera vestra bona.

der die Apostel tüchtig macht zur Ausführung ihres Berufes (2 Cor. 3, 5. 6), darum muß auch alle Verherrlichung wegen Berufserfüllung im letzten Grunde auf Gott zurückgehen.

3. Jesus, der Vollender des Gesetzes und der Propheten. 5, 17—48.

In der Bergpredigt, in welcher für die Jünger Jesu, die aus dem Judenvolke hervorgiengen, die Grundgesetze für das Messiasreich proclamirt wurden, mußte auch die Frage über das Verhältnis des Messiasreiches zur A. T. Gottesordnung zur Sprache kommen. Unser Abschnitt beschäftigt sich mit dieser wichtigen Frage. Der Gedankengang der Rede ist folgender: Jesus spricht zunächst allgemein über seine Stellung zur A. T. Offenbarung (V. 17. 18), folgert dann daraus die Stellung, welche die Lehrer im Messiasreiche zur A. T. Theokratie einzunehmen haben (V. 19. 20), und endlich beleuchtet er die Lehre, daß er der Vollender des Gesetzes und der Propheten sei, in sechs concreten Beispielen (V. 21—48).

V. 17. Jesus ist Vollender des Gesetzes und der Propheten.[1]) Um der Wichtigkeit der Sache willen wird dieser Gedanke zuerst negativ: „Ihr sollet nicht meinen, daß ich gekommen bin (nämlich in die Welt), um das Gesetz oder[2]) die Propheten aufzuheben", und dann positiv: „Ich bin nicht gekommen aufzuheben, sondern zu erfüllen" ausgedrückt. ὁ νόμος = lex bezeichnet jenen Theil der A. T. Gottesoffenbarung, welcher in den Büchern Mosis verzeichnet ist. Diese enthalten Moral- und Ritualvorschriften, aber die ersteren treten in der Rede in den Vordergrund, ohne daß jedoch die letzteren ausgeschlossen wären. οἱ προφῆται = prophetae, d. h. die an die Propheten ergangenen und in den prophetischen Büchern verzeichneten A. T. Offenbarungen. „Gesetz und Propheten" sind somit = die gesammte A. T. Gottesoffenbarung. Im weiteren Verlauf der Rede wird auf die Propheten nur nebenbei Bezug genommen. — Der Heiland ist nicht auf die Erde gekommen, das Gesetz und die Propheten außer Kraft und Giltigkeit zu setzen,[3])

V. 17. [1]) Jans. s. (c. 40) incipit Dominus facere fundamentum praeceptorum suorum, quae hic legi addit. — [2]) Während sonst die Conjunctivpartikel in dieser Verbindung gebräuchlich ist (vgl. 22, 40), haben wir hier die Disjunctivpartikel aut, durch welche einerseits beide Glieder stärker hervorgehoben werden, anderseits ihre Verschiedenheit angedeutet wird (vgl. Winer, 410). — [3]) καταλύειν = solvere, i. e. abolere, destruere. —

sondern „beide" zu „erfüllen".[4]) In der Beantwortung der Frage, worin das implere von Seite Jesu bestanden habe, sind einmal lex und prophetae contextgemäß auseinanderzuhalten, weil sie disjunctiv genannt worden sind; dann sind aber sachgemäß in der lex selbst die praecepta moralia, ritualia und judiciaria zu unterscheiden. Das Moralgesetz hat Jesus erfüllt: 1. indem er unter Zurückweisung der einseitigen und vielfach falschen jüdischen Gesetzesinterpretation den vollen und allgemein giltigen Inhalt der Sittengesetze darlegte und an die Gebote noch die evangelischen Räthe fügte; 2. indem er selbst dasselbe aufs genaueste in seinem Leben verwirklichte und den Gläubigen durch die Gnadenmittheilung die Kraft zu dessen vollen Erfüllung verlieh. Die Ceremonial- und Ritualgesetze erfüllte er, indem er an die Stelle des Typus den Antitypus, an Stelle des Bildes die abgebildete Sache stellte.[5]) Die Propheten endlich hat Jesus erfüllt, indem er durch sein gesammtes messianisches Wirken, durch Lehre, Wunder, Leiden, Sterben u. s. w., ihre Weissagungen und Verheißungen realisirte.[6])

V. 18. „Denn wahrlich sage ich euch: Bis vergangen sein wird[1]) Himmel und Erde, wird nicht Ein Jota oder Strichlein vom Gesetze vergehen, bis alles geschehen sein wird." Mit großem Nachdrucke[2]) führt Jesus den Grund für die Aussage im V. 17 an: Weil das Gesetz in

---

[4]) πληροῦν im weitesten Sinne = vollmachen (plenum facere, implere); dann = einer Sache den vollen Inhalt geben, sie vollenden (perficere, perfectum reddere); ferner = etwas vollbringen, durch die That verwirklichen (= facere, in opus deducere); endlich speciell = eine Verheißung verwirklichen (= adimplere, vgl. 1, 22). — [5]) Damit ist der scheinbare Widerspruch von Eph. 2, 14. 15; Hebr. 7, 18 gegen unsere Stelle gelöst. — [6]) Mald.: Cum in lege et prophetis quattuor essent partes: promissa et vaticinia, praecepta decalogi, caeremonialia, judicialia; Christus omnia complevit: promissa et vaticinia exhibendo quae promissa quaequae praedicta erant, praecepta decalogi moralia melius interpretando (et gratiam per quam impleri possent afferendo. „Prius enim lex jubebat, sed non juvabat; post Christi adventum et jubet et juvat" August.), caeremonialia, quae per caeremonias significabantur, exhibendo, ut pro circumcisione carnis baptismum et circumcisionem cordis; judicialia, quia praemia et supplicia corporea et temporalia in spiritualia et aeterna commutavit.

V. 18. [1]) παρέρχεσθαι = vorübergehen, vergehen, untergehen; die Vulg. transire, praeterire, i. e. perire; in der Bedeutung perire findet sich praeterire nur in der biblischen Latinität. — [2]) ἀμήν ist ein hebr. Wort = ἀληθῶς (Lc. 9, 27), vere, in veritate; im Anfang der Rede ist es Betheuerungspartikel (affirmatio), am Schlusse Bekräftigung (confirmatio). Bei Joh. steht das doppelte ἀμήν = verissime, certissime. —

seinen kleinsten Theilen bis zum Untergange der Welt bestehen wird, und weil das so bestehende Gesetz in allen Theilen erfüllt wird. — Jota ist der kleinste Buchstabe des hebräischen Alphabetes; apex (κεραία), Hörnchen, Spitze, bezeichnet jene Ecke, Spitze, wodurch ein hebräischer Buchstabe vom andern sich unterscheidet, z. B. ד und ר, also einen sehr kleinen Theil am Buchstaben. Es ist die Phrase: „Ein Jota oder Strichlein vom Gesetze", bildliche Bezeichnung für: kleinster, geringfügigster Bestandtheil des Gesetzes.[3]) Der Heiland betheuert also, daß der νόμος in seinem kleinsten Theile bis zum Untergange der Welt nicht vergehen werde, d. h. nicht werde außer Giltigkeit gesetzt werden. Die Worte beziehen sich auf den Untergang des gegenwärtigen (Luft=) Himmels und der gegenwärtigen Erde am Ende der Weltzeit. Dieser Untergang wird aber nicht eine völlige Vernichtung der Substanz des Himmels und der Erde, sondern nur eine Umgestaltung derselben zu einem neuen Himmel und zu einer neuen Erde sein. — Der νόμος wird aber nicht blos bis ans Ende der Welt bestehen, sondern er wird auch verwirklicht werden: ἕως (ἂν)[4]) πάντα γένηται = donec omnia fiant. Die Worte werden sowohl nach ihrem syntaktischen Verhältnisse als auch nach ihrer Bedeutung verschieden gefaßt. Folgendes ist das Wahrscheinlichste: Das Satzglied bildet eine Apposition zum vorhergehenden und steht somit zu selbem im Verhältnisse der Coordination und nicht der Subordination. γίνεσθαι = peragi et perfici, d. h. vollendet und durch die That verwirklicht werden.[5]) Aus dem allgemein lautenden πάντα und aus dem mehrdeutigen γίνεσθαι darf man schließen, daß νόμος in diesem Verse in der weiteren Bedeutung steht, so daß er, wie auch sonst öfters, die ganze A. T. Offenbarung (Gesetz und Propheten in V. 17) umschließt.[6]) Der Heiland verkündet also, daß

---

[3]) Aug. (1, 20) quibus verbis ostendit, in lege ad effectum etiam minima quaeque perduci. — [4]) ἂν fehlt in B und wurde von W=H. in Klammern gesetzt. — [5]) Chrys. (hom. 16) paraphrasirt γίνεσθαι mit πληροῦσθαι und Rup. (4, 602) mit complere. — [6]) So Rup. (l. c.) quae omnia? videlicet quae loquuntur lex et prophetae; Est., omnia, quae in lege et prophetis praefigurata et praedicta sunt; Menoch., Keil. — Jans. s. faßt zwar lex in V. 18 nur von den Büchern Mosis, nimmt aber an, daß wegen der allgemein lautenden Sentenz auch auf den prophetischen Inhalt derselben ganz besonders zu reflectiren sei: hic manifeste loquitur de lege, quatenus continet non solum praecepta, sed etiam promissa et prophetias. Jam autem caeremonialia praecepta prophetiae quaedam erant spiritualiter intellecta. H. Weiß restringirt die Sentenz auf die Erfüllung aller auf Christum gehenden Verbal= und Real=Weissagungen.

das Gesetz und die Propheten ihre Verwirklichung und Erfüllung finden werden. Das γενέσθαι ist in specieller Beziehung auf die lex Moysis = den vollen und idealen Inhalt dieses Gesetzes darstellen und von Seite der Gläubigen durch die That verwirklichen (perficere et peragere). — Wie ist aber mit der feierlichen Versicherung des Herrn von dem Fortbestande des Gesetzes in seinen kleinsten Theilen, und mit der Warnung an seine Lehrer, auch nur den kleinsten Theil des Gesetzes außer Kraft zu setzen, die geschichtliche Thatsache zu vereinigen, daß die Apostel das ganze jüdische Ceremonialgesetz abrogirten? Die Antwort auf die Frage liegt in der V. 17 zu adimplere gegebenen Erkärung. Die Vollendung des Gesetzes und der Propheten durch Christus, welche in der Kirche Christi fortwährend verwirklicht wird, besteht in der Darstellung des wahren und idealen Gehaltes der alttestamentlichen Gottesoffenbarung in Wort und That, Lehre und Leben. Damit ist aber nicht nöthig die Beibehaltung der alten Form. Vielmehr ist a priori schon wahrscheinlich, daß die vollendete Gottesoffenbarung des Messiasreiches in eine neue, vollendete Form sich kleiden werde. Das Verhältniß, in welchem rücksichtlich unserer Frage der neue Bund zum alten steht, hat man in verschiedener Weise zum Verständniß zu bringen gesucht.[7])

V. 19. Der Heiland folgert aus V. 17 und 18 die Stellung, welche die Lehrer des Messiasreiches zum Gesetze einzunehmen haben. „Wer also etwa eines dieser geringsten Gebote gelöst und also die Menschen gelehrt haben wird, der wird ein Geringster heißen im Himmelreiche; wer aber gethan und gelehrt haben wird (nämlich auch die kleinsten Gebote), der wird ein Großer heißen im Himmelreiche." Die Erklärung der einzelnen Ausdrücke bietet Schwierigkeiten, da die alten und neueren Exegeten nicht zusammenstimmen. Folgendes ist wahrscheinlich: λύειν (solvere) steht im Sinne von καταλύειν (V. 17) = irritum reddere, abrogare (Hieron. destruere), d. h. außer Kraft und Giltigkeit setzen. Wie aber schon das gegensätzliche fecerit anzeigt, haben wir eine Aufhebung nicht blos durch Lehre, sondern auch durch die That zu verstehen. Wie nämlich der christliche Lehrer nach dem

---

[7]) Schegg: Dieses Verhältniß dürfte theilweise zum Verständnisse gebracht werden durch das Verhältniß unseres gegenwärtigen Leibes zum künftigen Auferstehungsleibe. Unser ganzer Leib wird auferstehen, von seinen einzelnen Theilen wird nichts in der Verwesung bleiben, der auferstandene wird aber eine ganz andere Gestalt haben, weil es ein verklärter und geistiger Leib geworden ist: er ist ganz derselbe und doch ganz ein anderer.

Beispiele Christi das Gesetz durch Lehre und That seiner Verwirklichung entgegenzuführen hat, so kann er derselben auch durch Wort und That hinderlich sein.[1]) — Wegen der Einführung des V. 19 mit der Illativpartikel ergo und wegen des zurückweisenden Pronomens istis ist die Phrase unum de mandatis istis minimis von den im V. 18 mit jota und apex bezeichneten Geboten zu verstehen.[2]) — Schwierigkeiten bereitet der Ausspruch: minimus vocabitur in regno coelorum. Weil von der Stellung und Aufgabe der Jünger im Messiasreiche die Rede ist, so scheint der Ausdruck „Himmelreich" zunächst nicht vom Reiche der Vollendung, sondern von der Kirche Christi auf Erden zu verstehen zu sein.[3]) Gedanke: Wer durch Lehre oder That auch nur eines der geringsten Gebote außer Kraft setzt, der wird als Lehrer[4]) in der Kirche Christi eine sehr niedrige Stelle einnehmen. Der Herr hat einen Lehrer im Auge, welcher nicht aus Böswilligkeit, sondern aus Unachtsamkeit oder Schwachheit handelt.[5]) So gefaßt, sind die Worte Jesu Worte des Trostes und der Warnung zugleich. Hat nämlich die Versicherung des Herrn, daß die aus Unachtsamkeit oder Schwachheit erfolgte Nichtbeachtung kleinster Gebote von Seite der christlichen Lehrer noch nicht von der Kirche ausschließt, etwas Trostvolles, so liegt anderseits in der Zuerkennung einer nur sehr niederen Stelle an einen solchen eine sehr ernste Warnung vor Lauheit und Unachtsamkeit auch nur in den geringsten Dingen seines Amtes.[6])

V. 19. [1]) So a Lap., Keil, W. Grimm: irritum facere . . . auctoritate sua privare sive decretis sive factis; ebenso H. Weiß, doch stellt er die Uebertretung an erster Stelle. — An ein Außerkraftsetzen durch die Lehre denken: Hieron., Aug., quidam bei Jans., Schegg., Bisp., Schanz (doch ist er geneigt non facere damit zu verbinden), Knabenb. — Die Mehrzahl der Erklärer nimmt aber solvere = non facere, transgredi (Lyr. solvere scl. male vivendo, beide Jans., Mald., Est. ‚videtur' u. A. — [2]) So Aug. (1, 20): mandata ergo minima significantur per unum jota et unum apicem u. die meisten Neueren. — Andere denken speciell an die von V. 21 an aus dem A. T. vorgeführten Gesetzesbestimmungen: Hieron. (wie mir scheint, anders faßt Knabenb. seine Aeußerung), Rup.: quae sunt ista minima? . . . nimirum quae subjecta sunt: audistis, quia dictum est. — Andere endlich denken an die Gebote, mit welchen Jesus die A. T. Gesetzesbestimmungen vollendet hat. Chrys. (hom. 16): ὅτι γὰρ οὐχ ὑπὲρ τῶν παλαιῶν νόμων εἴρηκεν, ἀλλ' ὑπὲρ ὧν αὐτὸς ἔμελλε νομοθετεῖν, ἄκουσον τῶν ἑξῆς. Beide Jans. ziehen diese Erklärung vor. Aus Bescheidenheit nenne Jesus seine Gebote minima. — [3]) So Greg. M., Lyr. (ecclesia militans), Est., Bisp., Schanz, Knabenb. u. A. — [4]) Est.: videtur ad solos doctores pertinere. Vgl. Lyr. — [5]) Ich muß diese Auffassung trotz der Einwendung H. Weiß's festhalten. — [6]) Dagegen fassen

V. 20. „Denn ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht vorzüglicher ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr gewiß nicht eingehen in das Himmelreich." Wie γάρ anzeigt, wird die Forderung an die Jünger Jesu, das Gesetz auch in seinen kleinsten Theilen zu erfüllen, begründet. Der Grund liegt darin, daß die Gerechtigkeit der Jünger größer sein muß als die der Schriftgelehrten und Pharisäer.[1]) — δικαιοσύνη = justitia; der Ausdruck steht wie 5, 6: Gesetzesbeobachtung, Tugend, wodurch sich die Gerechtigkeit offenbart.[2]) περισσεύειν = abundare, i. e. excellere, praestantius esse. Mit feierlichem Nachdruck (= dico vobis) fordert Jesus von seinen Jüngern eine vollkommenere Tugendübung, als die der Pharisäer und Schriftgelehrten war, und er macht diese vollkommenere Gesetzeserfüllung zur Bedingung des Eintrittes in das Messiasreich. Nach der Meinung des Chrysostomus hat der Herr hier nicht die sonst so scharf gerügte Scheinfrömmigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern die Gesetzeserfüllung des A. T. Gottesvolkes überhaupt, als dessen Repräsentanten Pharisäer und Schriftgelehrte genannt werden, im Auge.[3]) — Die Vorzüge der christlichen Gesetzeserfüllung vor der A. T. werden gewöhnlich in folgende drei Momente zusammengefaßt: ut non solum externa opera, sed et internum affectum legi conformemus; ut quod lex olim mera necessitate permittere coacta fuit caveamus; ut legem non juxta verborum sonum, sed juxta intentionem legislatoris observemus.

Jesus beleuchtet nun den allgemeinen Satz, daß er gekommen sei, Gesetz und Propheten zu erfüllen, in sechs concreten Beispielen.

---

andere Erklärer regnum coelorum vom Reiche der Vollendung und nehmen minimum esse = von diesem Reiche ausgeschlossen werden (Aug. 1, 20: fortasse ideo non erit in regno coelorum, ubi nisi magni esse non possunt), oder geradezu = verdammt werden (Chrys.: μηδὲν ἄλλο ὑπόπτευε ἢ γέενναν καὶ κόλασιν).

V. 20. [1]) Jans. s. bezieht die Begründung auf V. 17 und 19 zugleich: redditur ratio, quare Christus non venerit.: et quare servanda sint mandata. — [2]) Chrys.: δικαιοσύνην τὴν πᾶσαν ἀρετὴν λέγει; ebenso Aug., beide Jans., Mald., Menoch. u. A. — [3]) Chrys.: γραμματέων ἐνταῦθα καὶ Φαρισαίων οὐχ ἁπλῶς εἶπε τῶν παρανόμων, ἀλλὰ τῶν κατορθούντων. οὐ γὰρ ἄν, εἰ μὴ κατώρθουν, ἔφησεν ἔχειν δικαιοσύνην, οὐδὲ ἂν τὴν οὐκ οὖσαν παρέβαλεν τῇ οὔσῃ. Ebenso Papst Sixtus (vgl. Sylveira zur Stelle) u. Keil, Schanz, Jans. s.: significat nos optimis et pro sanctissimis habitis apud Judaeos debere esse meliores. — Dagegen Hieron.: sugillat Pharisaeos, qui contemptis mandatis Dei statuebant proprias traditiones. So die meisten Erklärer; nach H. Weiß ist diese Auffassung selbstverständlich. Aber der Wortlaut ist der Erklärung des Chrysostomus günstig. —

(V. 21—48), und damit zeigt er zugleich, worin die von ihm geforderte Gerechtigkeit bestehe. Der Erklärung des folgenden Abschnittes sind einige allgemeine Bemerkungen voranzuschicken. Es ist zweifellos, daß der Heiland hier als Gesetzgeber auftritt, denn er spricht: Ego dico vobis, V. 22. 28. 32. 34. 39. 44; ebenso sicher ist, daß seine Gesetzgebung gegensätzliche Beziehung hat; denn er führt sie ein mit den Worten: audistis, quia dictum est, ego autem dico ... Die Frage, womit Christi Gesetzgebung in gegensätzlicher Beziehung stehe, wird verschieden beantwortet. 1. Christus stelle seine vollendete Gesetzes-Interpretation in Gegensatz zu der falschen der jüdischen Gesetzeslehrer. So die meisten protestantischen Exegeten. Aber abgesehen davon, daß damit Jesus zu einem bloßen Gesetzeserklärer herabgedrückt wird, steht diese Auffassung auch mit dem Wortlaute der Rede Christi im Widerspruche. 2. Christus trete in gegensätzliche Beziehung zur mosaischen Offenbarung überhaupt, und zwar in der Weise, daß er an Stelle derselben eine ganz neue verschiedene Offenbarung setze und somit ein Corrector des mosaischen Gesetzes sei, — so vorzugsweise die Socinianer. 3. Jesus stelle zwar dem mosaischen Gesetze gegenüber seine Vorschriften auf, doch so, daß sie nicht etwas vom alten Testamente wesentlich Verschiedenes, sondern nur die Entfaltung und Darstellung des tiefsten Inhaltes desselben — eine adimpletio legis seien. So mit Recht die meisten katholischen Exegeten. Damit trat Jesus selbstverständlich auch in Gegensatz gegen die traditionelle Auffassung und Erklärung des mosaischen Gesetzes von Seite der jüdischen Gesetzeslehrer (vgl. dazu Schegg).

α) Vollendung des fünften Gebotes des Dekaloges. (V. 21—26.)

V. 21. „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht tödten!" ἠκούσατε, nämlich aus den Vorlesungen in den Synagogen.[1]) ἐρρέθη[2]) τοῖς ἀρχαίοις ist als Dativ zu fassen, weil das Verbum regelmäßig diesen Casus hat, und weil er durch die Antithese von V. 22 gefordert wird. Die Erklärung: dictum est ab antiquis (so neuestens Keim) ist dadurch veranlaßt, daß man Jesum nur als Gesetzesinterpreten im Gegensatze zu den A. T. Gesetzeslehrern faßte. Gemeint sind zunächst die Juden zur Zeit Mosis, denen das göttliche Gesetz promulgirt wurde; es sind aber die folgenden Generationen mit einzuschließen, welchen das Gesetz beständig verkündet

V. 21. [1]) Vgl. Lc. 4, 16 f.; Joh. 12, 34; Apgsch. 15, 21. — [2]) So haben Tisch., W.-H. nach ℵ L M . . ; B D E . . haben ἐρρήθη. —

wurde. Die Worte non occides sind Worte des Gesetzes.[3]) — Die weiteren Worte: „wer aber getödtet haben wird, der wird dem Gerichte verfallen", sind zwar nicht dem Buchstaben, aber doch dem wesentlichen Gehalte nach ebenfalls aus dem mosaischen Gesetze entlehnt, welches die That des Mordes mit dem Tode bestrafte.[4]) Auch das A. T. verbietet den Zorn und Haß als letzte Quelle des Mordes.[5]) Weil aber das Gesetz ausdrücklich nur die That des Mordes mit einer Strafe belegte, so unterließen es die jüdischen Gesetzeslehrer vielfach, die enge Beziehung zwischen innerer Gesinnung und äußerer That in den Kreis ihrer Untersuchungen zu ziehen, und deren Sündhaftigkeit und Strafbarkeit zu erörtern.[6]) Das an zweiter Stelle nur dem Gedanken nach angeführte Gesetz sollte gleichsam dazu dienen, das Lehrverfahren der jüdischen Gesetzeslehrer zu rechtfertigen.[7]) — Der Mörder ist verfallen dem Gerichte, d. h. der Strafgewalt des Localgerichtes, um nämlich zum Tode verurtheilt zu werden.[8])

V. 22. Jesus, der Vollender des Gesetzes, legt nun den vollen Gehalt der Gesetzesstelle, welche den Mord verbietet, dar[1]), und damit weist er zugleich deren einseitige Interpretation von Seite der Juden zurück. Drei Stufen des Zornes und seiner Aeußerung und die ihnen entsprechenden Grade der Strafbarkeit macht der Heiland namhaft. — 1. Stufe: „Jeder, der seinem Bruder zürnt, wird dem Gerichte verfallen sein." ὀργίζεσθαι = irasci bezeichnet den sündhaften, nicht den heiligen und gerechten Zorn.[2]) Der Heiland erklärt, im Messiasreiche sei schon der sündhafte Zorn in jenem Grade strafbar, in welchem bei den jüdischen Gesetzeslehrern die That des Mordes als strafbar galt. — 2. Stufe: „Wer aber zu seinem Bruder sagt: Raka, soll dem Syne-

[3]) Vgl. Ex. 20, 13. — [4]) Vgl. Ex. 21, 12; Lev. 24, 17. — [5]) Vgl. z. B. Lev. 19, 17 f.; Ps. 36, 7 f.; Sirach. 27, 33. — [6]) Vgl. H. Weiß. — [7]) Jans. s.: cum in lege non sit ad verbum, satis indicat, Dominum voluisse haec praecepta, ut vulgus recepta ea a veteribus et scribis tenebat, perficere... — [8]) ὁ ἔνοχος = der festgehalten, gefesselt ist; in sensu forensi mit dem Dat. entweder der Strafe, welcher jemand verfallen ist, oder des Gerichtshofes, dessen Strafgewalt er anheim gefallen ist: obnoxius judicio, i. e. obnoxius poenae ab judicio irrogandae (W. Grimm). — κρίσις = judicium, bedeutet hier: Gerichtshof, Richtercollegium. Gemeint ist speciell das nach Deut. 16, 18 in jeder Stadt Palästinas befindliche Localgericht, dem auch die Straferkenntniß über den Mord zustand (vgl. Antt. IV. 8, 14; B. J. II. 20, 5; Schürer, N. T. Z. 401 ff.).

V. 22. [1]) Vgl. Aug. c. Faust. 19, 23. — [2]) Der Beisatz εἰκῇ = sine causa, der sich in D E K ... 3 Vulgatahandschr. findet, ist nach ℵ B ... zu streichen, da er ein das Verständniß erleichterndes Glossem ist (vgl. Hieron. zur Stelle). —

drium verfallen sein.“ ῥακά[3]) ist von aram. רֵיקָא, hebräisch רֵיק, abzuleiten und mit Hieronymus im Sinne von „leerer Kopf“ zu fassen, wie κενός (Jac. 2, 20). Es ist concreter Ausdruck für eine leichtere Beschimpfung überhaupt.[4]) Wer also dem inneren Zorne in einem solchen Schimpfworte Luft macht, ist strafbarer als im ersten Falle, denn er verfällt dem Synedrium, d. h. der Strafgewalt des höchsten Gerichtshofes der Juden.[5]) — 3. Stufe: „Wer aber sagt: Thor, der wird der Gehenna des Feuers verfallen.“ μωρός = fatuus, insipiens, d. h. gottloser Mensch. Es ist ein sehr verletzendes Schimpfwort, welches dem Mitchristen Religiosität und Sittlichkeit abspricht.[6]) Ein solcher Mensch verdient in das Feuer der Gehenna, d. h. der Hölle geworfen zu werden. Gehenna[7]) hieß zunächst die Thalschlucht südlich von Jerusalem, welche den Berg des bösen Rathes von Zion trennte und jetzt den Namen Wâdi er-Rehabi hat. Weil zur Zeit der abgöttischen Könige daselbst dem Moloch Kinder geopfert wurden, so war der Ort sehr verabscheut und diente als Unrathsstelle. Um die verpestete Luft zu reinigen, mußte man daselbst oft Feuer anzünden. Später[8]) wurde der Name des Ortes als Bezeichnung der Hölle gebraucht, und in dieser Bedeutung kommt er im N. T. vor. — Zum richtigen Verständnisse der Worte Jesu ist zu beachten, daß sie nicht in dem Sinne zu fassen sind, als wolle er bestimmte Strafen für den Zorn und die Zornesäußerungen festsetzen, sondern es soll an concreten Beispielen gezeigt werden, daß vor Gott nicht blos der Mord, sondern auch der Zorn strafbar ist, und daß die Aeußerungen des Zornes noch strafbarer sind als der im Herzen verborgene Zorn. Wenn der Heiland sich in der Ausdrucksweise an das jüdische Gerichtsverfahren hält, so hat dies nicht den Zweck, bestimmte Strafen in Aussicht zu stellen, sondern es soll den Zuhörern in gemeinverständlicher Weise klar gemacht werden, daß

---

[3]) Tisch. (8) nach ℵ D ῥαχά, ebenso Wsw. nach allen Vulgatahandschr. bis auf eine racha statt raca (gedruckte Vulg.). — [4]) Hieron. (zur Stelle): raca dicitur κενός i. e. inanis aut vacuus, quem nos possumus . . absque cerebro nuncupare. — Gregor. M. (lib. Moral. 21, 5): quae (vox) animum irascentis ostendit, nec tamen plenum verbum iracundiae exprimit. — [5]) Vgl. zu 2, 4. — [6]) Hieron.: qui enim aeque in Deum credenti dicit ‚fatue‘, impius est in religione. — [7]) Sowohl γέεννα als das danach gebildete gehenna gehören dem bibl. u. kirchl. Sprachgebrauche an. Sie sind nach ihrer Etymologie = Thal der Söhne (Nachkommen) Hinnoms (vgl. Jos. 15, 8; 4 Kön. 23, 10). — [8]) Unrichtig ist es, wenn Hieron. (zu 10, 28) sagte, daß Christus zuerst diese Bezeichnung gebraucht habe (vgl. Com. zu Lc. 12, 4 f.).

bezüglich der Sündhaftigkeit und Strafbarkeit des Zornes und der Zornesäußerungen Gradunterschiede bestehen.

V. 23. 24. „Wenn du also deine Gabe zum Altar hinbringst und daselbst dich erinnerst, daß dein Bruder etwas wider dich hat, so lasse daselbst deine Gabe vor dem Altar und gehe hin, versöhne dich[1]) zuerst mit deinem Bruder, und dann komme und bringe deine Gabe dar." οὖν folgert die Ermahnung, mit dem beleidigten Bruder sich auszusöhnen, aus dem vorigen.[2]) Das concrete, von der Darbringung des Opfers genommene Beispiel, stellt die Pflicht der möglichst schnellen Aussöhnung mit dem beleidigten Mitbruder als eine höchst wichtige und heilige Sache hin. ἐπί mit Accusativ nicht = auf den Altar, sondern: an den Altar; der Opfernde brachte die Gabe an den Altar, der Priester gab sie auf den Altar. ἐκεῖ steht mit Nachdruck: daselbst, nämlich am heiligen Orte und im heiligen Momente.[3]) quia frater tuus habet aliquid adversum te = wenn dein Bruder von dir beleidigt worden ist.[4]) Die Mahnung gilt besonders, wenn die Christen zum Altarssacrament, dem Sacrament der Liebe und des Friedens gehen (Chrys.). Der Gebrauch der alten Kirche, sich in der Messe vor der Communion den Friedenskuß zu geben, beruht wenigstens theilweise auf unserer Stelle.[5])

V. 25. 26. „Sei willfährig deinem Widersacher sogleich, solange du auf dem Wege mit ihm bist, damit nicht etwa der Widersacher dich dem Richter überantworte und der Richter dich überantworte dem Diener und du in den Kerker geworfen wirst. Wahrlich, ich sage dir: Du wirst nicht von da herauskommen, bis du den letzten Heller bezahlt haben wirst." εὐνοεῖν = wohl gesinnt, geneigt sein; im Bilde: geneigt sein, die Schuld zu zahlen; in der Sache: geneigt, bereit sein, für die zugefügte Beleidigung Genugthuung zu leisten. ἀντίδικος = adversarius

---

V. 23. 24. 1) Statt reconciliari (gedruckte Vulg.) hat Wsw. nach den Handschr. conform dem griech. Texte reconciliare = versöhne dich, aufgenommen. — 2) Jans. s.: jam duabus sententiis docet, quid sit faciendum ei, qui fratrem in aliquo laeserit. — 3) Auct. op. imperf.: Christus vult caritatis et pacis instaurandae primam curam haberi, etiam antequam sacrificium quis offerat. — 4) ἔχω τι κατά τινος = habeo aliquid, quod contra aliquem proferam, habeo, quod conquerar de aliquo (W. Grimm). Dagegen meint Chrys. (hom. 16), Christus verlange einen Versöhnungsversuch, auch wenn der Mitbruder nicht beleidigt worden ist, also ohne Grund auf den Opfernden böse ist: καὶ οὐ προσέθηκεν, εἴτε δικαίως, εἴτε ἀδίκως, ἀλλ' ἁπλῶς, ἐὰν ἔχῃ τι κατὰ σοῦ. — 5) Vgl. Kraus, Real-Encykl. 1, 542 ff.

in lite et judicio. Die Deutung dieser Gleichnißrede hat nach dem Zusammenhange, in dem sie steht, keine Schwierigkeit. Der Schuldner ist jener Mensch, der sich gegen den Nebenmenschen verfehlt hat (nach dem Zusammenhange zunächst durch beleidigende Reden), der Gläubiger ist der beleidigte Mitmensch (oder das verletzte Gesetz im Allgemeinen), der Richter ist Gott, der Weg zum Gerichte die Lebensdauer des Menschen, die Diener sind die Engel. Im Leben muß der Beleidiger mit dem Beleidigten sich aussöhnen, weil sonst nach dem Ende desselben beim Gerichte der unerbittlich strenge Richterspruch gefällt wird. In der Redewendung, „bis du den letzten Heller bezahlt", ist direct weder negirt, daß der Schuldner die Freiheit wieder erlangt, falls er im Kerker die Schuld zahlen oder durch die Kerkerhaft abbüßen kann, noch auch ist die lebenslängliche Kerkerhaft ausgesprochen. Der schließliche Erfolg hängt von der Größe der Schuld und von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Zahlens oder Abbüßens ab. Darum liegt in den Worten auch kein sicheres Beweisargument, weder für die Lehre vom Fegefeuer[1]) noch von der ewigen Dauer der Höllenstrafe.[2])

β) Vollendung des sechsten Gebotes des Dekaloges. (V. 27—30.)

V. 27. „Ihr habt gehört, daß (zu den Alten)[1]) gesagt worden ist: Du sollst nicht ehebrechen." Das Verbot ist genommen aus Ex. 20, 14. Der Buchstabe des Gesetzes hat zunächst (wenn auch nicht ausschließlich) die That des Ehebruches im Auge, und daher beschränkte die pharisäische Interpretation das Gesetzeswort auf den vollbrachten Ehebruch und ließ die zu dieser That führenden Begierden völlig außer Betracht.

V. 28. Jesus, der Vollender des Gesetzes, führt auch das sechste Gebot des Dekaloges zur Vollendung: declarando etiam internos motus eo praecepto prohiberi.[1]) „Ich aber sage euch: Jeder, der nach einem Weibe sieht, um nach ihr zu begehren, hat schon einen Ehebruch mit ihr begangen in seinem Herzen." Das βλέπειν = videre, welches der Heiland im Auge hat, wird näher bestimmt durch: ad

V. 25. 26. [1]) So a Lap., Bellarm. u. A. — [2]) So Aug., aber mit einiger Reserve (miror, si non eam significat poenam, quae vocatur aeterna, 1, 30) Beda u. A. — κοδράντης, ein dem Latein. nachgebildetes Wort = quadrans; eine römische Kupfermünze = 1/4 As. Da 1 As etwa = 5 Heller war, so ist ein Quadrans etwa 1 Heller unseres Geldes (vgl. Marc. 329; Lc. 328).

V. 27. [1]) τοῖς ἀρχαίοις, ist hier nur sehr schwach bezeugt (L M ...), fehlt auch in Brix.

V. 28. [1]) Jans. —

concupiscendum eam: nicht das unbeabsichtigte Ansehen, sondern das Ansehen zu dem Zwecke und in der Absicht, um wollüstige Begierden wachzurufen und zu nähren. Nicht um eine sündhafte Regung überhaupt, sondern um eine entweder absichtlich herbeigeführte oder genährte Begierde handelt es sich, womit zugleich die freie Willenszustimmung gegeben ist.[2]) Ein solcher Mensch hat schon in Folge der sündhaften Begierde die Ehe gebrochen im Herzen, wenn auch die äußere That des Ehebruches nicht erfolgte. — γυνή bedeutet sowohl femina überhaupt, als auch uxor, Eheweib. Viele Exegeten nehmen den Ausdruck in der ersten Bedeutung, da der βλέπων als Ehemann erscheine; dem Sachverhalte bei den Juden, zu denen Jesus spricht, entspricht es mehr, beide Theile als Eheleute zu fassen.[3])

V. 29. 30. Um aber die geforderte Herzensreinheit zu bewahren, und um sich vor der Verdammung zu erretten, ist unbedingte Selbstverleugnung erforderlich. Diese Forderung trägt der Heiland in zwei Bildern vor: „Wenn aber dein rechtes Auge dich ärgert, so reiß es aus und wirf es von dir; denn es ist dir gut, daß eines von deinen Gliedern zu Grunde geht und nicht dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde. Und wenn deine rechte Hand dich ärgert, so haue sie ab und wirf sie von dir; denn es ist dir gut, daß eines von deinen Gliedern zu Grunde geht und nicht dein ganzer Leib in die Hölle geht." Der Sinn der Bildrede ist: Was dem Menschen auch so theuer ist als das rechte Auge und so unentbehrlich als die rechte Hand, er muß es unbedenklich dahingeben, wenn es der Begierlichkeit zum Werkzeuge der Sünde dient. Das rechte Auge und die rechte Hand sind genannt, weil sie besonders wichtige Glieder am menschlichen Leibe sind, und weil darum die Ausdrücke: das rechte Auge ausreißen und die rechte Hand abhauen, ganz treffende bildliche Bezeichnungen für: das Theuerste und Wichtigste hingeben, sind.[1]) — Die buchstäbliche Fassung der Worte

---

[2]) Aug. (1, 33): qui hoc fine et hoc animo attenderit, ut eam concupiscat, quod jam non est titillari delectatione carnis, sed plene consentire libidini. Lyr. kurz: de tali concupiscentia, quae est consensus, loquitur. — ἐπιθυμεῖν ist nach B D E mit accus. construirt, statt mit dem gewöhnl. genit. (א b M, Rec.). Tisch. hat das Pron. nach א ganz gestrichen, W.-H. in Klammern gesetzt. — Die außergewöhnliche Construction moechatus est eam (statt cum ea, Apoc. 2, 22) ist dem Griechischen nachgebildet. — [3]) Vgl. H. Weiß.

V. 29. 30. [1]) So Aug. (1, 37). — Speciell werden das rechte Auge und die rechte Hand gedeutet: von den sinnlichen Neigungen und Regungen (Hier.), von den für den Heilsweg gefährlichen Verwandten und Freunden (Hieron. an zweiter

(Origenes) wird durch den Zusammenhang geradezu unmöglich; denn da die sündhafte Begierde, welche der Heiland mit allen Mitteln zu bekämpfen gebietet, nicht im Auge und in den Händen, sondern im Herzen ihren Sitz hat, so würde durch das wirkliche Ausreißen des Auges oder durch das Abhauen der Hand die Forderung des Herrn nicht erfüllt werden.[2])

γ) Von der Ehescheidung. V. 31. 32.

In diesen zwei Versen handelt der Heiland von der im A. T. üblichen Ehescheidung, und indem er dieser gegenüber durch das Verbot der Ehelichung einer Entlassenen die Unauflösbarkeit des Ehebandes im Messiasreiche lehrt, führt er das Gesetz zu seiner ursprünglichen Reinheit und Vollendung zurück. „Es wurde aber gesagt: Wer immer sein Weib entläßt, soll ihr einen Scheidebrief geben." Die Worte sind aus Deut. 24, 1—4 entlehnt, wo befohlen wird, daß der Mann dem Weibe, wenn er es entläßt, einen Scheidebrief ausstelle,[1]) und wo die Wiederverehelichung mit der entlassenen Ehefrau verboten wird, falls diese inzwischen eine neue Ehe eingegangen war und vom zweiten Manne, sei es durch Entlassung, sei es durch den Tod desselben, wieder befreit worden war. Die Entlassung war an die Ausstellung eines Scheidebriefes auch darum geknüpft, weil die mit vielen Formalitäten verbundene Ausfertigung geeignet war, die schnellen und leichtfertigen Ehescheidungen einzuschränken. — Als Grund der Entlassung führt das Gesetz an: עֶרְוַת דָּבָר, LXX αἴσχημον πρᾶγμα, Vulg. aliquam foeditatem. Daß diese Worte nach dem Sinne des Gesetzgebers nicht den Ehebruch selbst, sondern nur etwas Unzüchtiges bezeichneten, ist daraus ersichtlich, daß nach der Bestimmung des Gesetzes der Ehebruch mit der Steinigung zu bestrafen war.[2]) Zur Zeit Christi verstand der strenge Rabbi Schammai und seine Schule die Gesetzesworte vom Ehebruche, der

---

Stelle, Hil. u. A.), von der mens statt voluntas, welche von allem freizuhalten ist, was das Heil gefährdet. — [2]) σκανδαλίζειν = scandalizare, die Worte kommen nur im biblischen u. kirchlichen Sprachgebrauche vor; im N. T. durchgehends metaphorisch = im Glaubens- und Sittenleben Anstoß geben. — eruere = hinausreißen, findet sich in dieser Bedeutung noch 18, 9; Jerem. 39, 7; sonst = retten (Ps. 21, 21).

V. 31. 32. [1]) Vgl. Saalschütz, Mos. Recht, 2, 801. — βιβλίον ἀποστασίου = libellus repudii, hebr. Sepher Kerithuth, Scheidebrief. Sein Hauptinhalt lautete etwa: ego N. ex animi mei consensu et sine ulla coactione repudiavi, ut fiat libera et domina sui ipsius ad abeundum et nubendum omni viro, cui voluerit. — [2]) Vgl. Lev. 20, 10; Deut. 22, 22. —

damals nicht mehr mit dem Tode bestraft wurde, und sonstigem unzüchtigen Verhalten, während der laxe Rabbi Hillel und seine Schule sie auf jede dem Manne an seinem Weibe mißfällige Sache überhaupt ausdehnte.[3])

Jesus, als Vollender des Gesetzes, erklärt sich nicht nur gegen die leichtfertigen Ehescheidungen, sondern auch gegen die Auflösbarkeit der Ehe überhaupt. „Ich aber sage euch: jeder, der sein Weib entläßt (entlassen haben wird), außer auf Grund des Ehebruches, macht sie die Ehe brechen, und wer immer eine Entlassene heiratet, begeht einen Ehebruch.“ ἀπολύειν = dimittere, bezeichnet im Munde Jesu die Ehescheidung, separatio a toro et mensa, nicht Ehetrennung, Lösung des Ehebandes. Diese Fassung wird durch den zweiten Verstheil bestimmt gefordert. Dagegen kann nicht geltend gemacht werden, daß die Juden, die keine Ehescheidung ohne Lösung des Ehebandes kannten, Jesu Worte in diesem Sinne nicht hätten verstehen können. Abgesehen davon, daß Jesus mit der Verkündigung der Wahrheiten des Messiasreiches nicht immer so lange zuwarten konnte, bis seine Zuhörer volles Verständniß dafür hatten,[4]) ist auch der Einwand nicht ganz begründet. Der Schöpfungsbericht deutet die Unauflösbarkeit der Ehe wenigstens an;[5]) die Art und Weise, wie Moses das Verbot der Wiedervereheliçhung mit der entlassenen Gattin begründet, deutet ferner an, daß die Entlassung der Idee von der Ehe nicht entsprach.[6])

Es ist nun der positive Nachweis zu liefern, daß dimittere hier nur die Bedeutung haben kann: die eheliche Gemeinschaft lösen, was nicht zugleich eine Lösung des Ehebandes involvirt. Zu diesem Zwecke soll zunächst der erste Verstheil ohne die Restriction, dann mit derselben und zuletzt der zweite Verstheil besprochen werden. Der Heiland erklärt, daß im Messiasreiche folgendes Gesetz gilt: „Jeder, der sein Weib entläßt, macht sie die Ehe brechen,“[7]) d. h. wenn das Weib in Folge der erhaltenen Entlassung eine neue Verbindung eingeht, wird es eine Ehebrecherin, und der Mann ist der Urheber dieses Ehebruches, indem er durch die Entlassung dem Weibe Gelegenheit gibt, eine neue Verbindung einzugehen. Zur Ehebrecherin wird aber das entlassene Weib darum, weil das Eheband trotz der Entlassung noch fortbesteht. — Die Restriction bei Matthäus lautet: παρεκτὸς λόγου πορνείας =

[3]) Vgl. Flav. Jos. Antt. IV., 8, 23; dazu Mt. 19, 3. — [4]) Vgl. Comm. zu Joh. 6, 52. — [5]) Vgl. Gen. 1, 27; dazu 2, 24 u. Mt. 19, 5. — [6]) Vgl. Deut. 24, 4. — [7]) So lauten Jesu Worte auch bei Mc. 10, 11; Lc. 16, 18. —

excepta fornicationis causa.[8]) Zum Zwecke der richtigen Fassung des vielbesprochenen Wortes πορνεία = fornicatio ist zu beachten: 1. Jesus spricht von einem Manne und einem Weibe, die durch die Ehe gebunden sind; 2. es handelt sich um ein geschlechtliches Verhalten des Weibes in und nicht vor der Ehe. Obgleich sonst πορνεία die außereheliche Unzucht bezeichnet, so ist der Ausdruck hier vom Ehebruch zu verstehen, und es kann diese durch den Context gebotene Bedeutung um so weniger bestritten werden, als auch das Verbum πορνεύειν von einer Verehelichten gebraucht wird.[9]) In welchem Sinne macht aber der Ehebruch des Weibes eine Ausnahme? Eine strenge Interpretation dieser Worte ergibt, daß der Heiland nicht sagt, eine auf Grund der ehelichen Untreue von ihrem Manne Entlassene begehe, wenn sie nämlich nach der Entlassung eine neue Verbindung eingeht, keinen Ehebruch, sondern nur, in diesem Falle sei der entlassende Mann nicht der Urheber des Ehebruches (ποιεῖν μοιχᾶσθαι). Es wird viel zu wenig beachtet, daß der Heiland hier das geschlechtliche Verhalten des Weibes nach der Entlassung nur unter dem Gesichtspunkte des μοιχᾶσθαι, moechari, zur Sprache bringt und näher erörtert, wann den entlassenden Mann keine Schuld am Ehebruche des entlassenen Weibes treffe. Es trifft ihn keine Schuld, wenn er das Weib um der ehelichen Untreue willen entläßt; es trifft ihn eine Schuld, wenn er sie ohne vorausgegangene Untreue entläßt. Da nun ein Ehebruch das Fortbestehen des Ehebandes zur Voraussetzung hat, so ist schon im ersten Verstheile von 32 indirect ausgesprochen, daß die Entlassung, möge sie von Seite des Mannes mit oder ohne Grund geschehen sein, das Eheband nicht löse. — Die Richtigkeit dieser Erklärung ergibt sich noch mehr aus dem zweiten Verstheile. ἀπολελυμένην, ganz allgemein ohne den Artikel gebraucht, bezeichnet eine Entlassene überhaupt, sei die Ent-

---

[8]) Die Präpos. παρεκτός cum genit. = praeter, i. e. re, quae genitivo exprimitur, excepta (W. Grimm). λόγος = causa, d. h. Sache, Angelegenheit. — [9]) Karl Schenkl vertritt die Ansicht, daß πορνεία im N. T. Sprachgebrauche auch Ehebruch bedeute. W. Grimm vindicirt dem Ausdrucke diese Bedeutung für unsere Stelle und 19, 9. Ebenso die große Mehrzahl der alten und neuen Exegeten. Scharfen Widerspruch hat gegen diese Fassung Döllinger erhoben (Christenth. u. Kirche, Beilage 3, S. 461 ff.): πορνεία heiße stets außereheliche Unzucht, nie, weder im N. T. noch LXX, noch bei Profanschriftstellern, Ehebruch. Doch mußte er zugestehen, daß πορνεύειν wenigstens Amos 7, 17 von einer Verheirateten gebraucht wird. — Zur Geschichte der Erklärung der Stelle vgl. Cigoi, Die Unauflösbarkeit der christlichen Ehe und die Ehescheidung nach Schrift und Tradition. Paderborn 1895.

lassung erfolgt auf Grund des Ehebruches oder ohne einen solchen. Also wer eine Person überhaupt, die verheiratet war und von ihrem Manne entlassen wurde, heiratet, der begeht einen Ehebruch, weil er eine Verbindung eingeht mit einer ungeachtet ihrer Entlassung noch Gebundenen.

ε) Vom Eidschwure. (V. 33—37.)

Der Herr tritt auch rücksichtlich der gesetzlichen Bestimmungen über den Eid als Vollender des Gesetzes auf, indem er lehrt, daß die Mitglieder des Messiasreiches jenen idealen, sündelosen Zustand anstreben müssen, in dem die einfachste Versicherung den nämlichen Grad der Wahrhaftigkeit besitzt, der unter den bestehenden Verhältnissen erst durch die eidliche Bekräftigung der Aussage erreicht wird, und indem er zeigt, daß die Betheuerungsformeln, deren sich die Juden zu bedienen pflegten, Eidschwüre seien.

V. 33. Zuerst führt der Heiland die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes bezüglich des Schwörens vor. 1. Bestimmung: „Wiederum habt ihr gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht falsch schwören."[1]) Dieser Lehrsatz findet sich nicht wörtlich im A. T., aber das Verbot ist direct durch Lev. 19, 12 gegeben (vgl. Exod. 20, 7. 16).[2]) — 2. Bestimmung: „Du sollst aber dem Herrn deine Eide erfüllen." Die Worte sind nach Num. 30, 3; Deut. 23, 21 formulirt. An den betreffenden Stellen ist zunächst die Rede von der Pflicht, die gemachten Gelübde zu erfüllen. Hier ist die Vorschrift über das Gelübde auf den Eid übertragen, da das Gelübde als ein Gott gemachtes Versprechen sachlich dem Eide gleichkam.[3]) ὁ ὅρκος = juramentum, dann aber auch: id, quod juramento addictum seu promissum est. Wie aber das beigesetzte Verbum und die A. T. Stelle zeigen, ist hier die zweite Bedeutung festzuhalten. Die Haltung des Versprechungseides wird als ein reddere Domino bezeichnet, weil der Schwörende Gott zum Zeugen angerufen, sich Gott gegenüber verpflichtet hat. Die A. T. Gesetzesbestimmungen verbieten also 1. den Meineid, 2. den Eidbruch.[4])

V. 33. [1]) ἐπιορκεῖν = falsch schwören. Die gedruckte Vulg. hat perjurare. Die besten Handschr. aber und Aug. (c. 57) haben pejerare. — [2]) Lev. 19, 12 lautet: non perjurabis in nomine meo, nec pollues nomen Dei tui. — [3]) Vgl. Wünsche, 57. — [4]) Vgl. H. Weiß; dagegen erklären andere Exegeten perjurare vom Aussage- und Versprechungseid zugleich; so Jans. j.: non perjurare sive falsum jurando sive non complendo, quod juraveris. Nicht ganz zutreffend plaidirt dafür auch De la Haye aus der Bedeutung des lat. pejerare.

V. 34—36. Christus, der Vollender von Gesetz und Propheten, enthüllt auch rücksichtlich des Schwörens völlig den Willen Gottes. Vorerst führt der Heiland sein vollendetes Gebot in negativer Form vor: „Ich aber sage euch, daß ihr gar nicht schwöret." Die Einführung mit ego dico zeigt an, daß es sich um ein Gebot und nicht um einen Rath des Herrn handelt.[1]) Das mit Nachdruck ans Ende gesetzte ὅλως ist = ganz und gar. Von einigen kleinen Abweichungen abgesehen, können die verschiedenen Erklärungsversuche von non jurare omnino in folgende drei zusammengefaßt werden: 1. die Worte enthielten ein absolutes Verbot des Schwörens, das unter allen Umständen verboten werde; 2. sie enthielten kein allgemeines, sondern nur ein relatives Verbot des Schwörens, d. h. des leichtfertigen Schwörens in den im nachfolgenden angeführten Schwurformeln, so daß also die allgemeine Negation non jurare omnino durch die folgenden vier Partitivsätze ihrem Umfange nach näher bestimmt würde;[2]) 3. die Worte enthielten ein allgemeines Verbot des Schwörens der Gläubigen im privaten Verkehre, und des Schwörens für die Kirche Christi im Stande ihrer Vollendung, während vor derselben wegen der Unvollkommenheit ihrer Mitglieder der Eid öfters nothwendig und unter gewissen Voraussetzungen auch erlaubt sei. Für die an zweiter Stelle angeführte Erklärung wird besonders geltend gemacht, daß die folgenden Glieder durch μήτε und nicht durch μηδέ angefügt werden. Abgesehen davon, daß dieser partitive Gebrauch von μήτε nicht durchgängig gesichert ist,[3]) fordert der Zusammenhang, nach welchem Jesus Vollender des Gesetzes ist, und ganz besonders die positive Aussage von V. 37 das Festhalten der an dritter Stelle gegebenen Erklärung.[4]) Die nähere Erörterung des Gedankens wird bei V. 37 stattfinden.

Hingegen scheint Chrys. die zweite Gesetzesbestimmung vom Aussageeid zu verstehen: τοῦτ' ἔστιν, ἀληθεύσεις ὀμνύς (hom. 17).

V. 34—36. [1]) Tir.: ego dico, supple praeceptum esse. — [2]) So in der 1. Aufl. meines Comm., Bisp. u. A. — [3]) Vgl. Winer 454 f. — [4]) So auch die meisten katholischen Exegeten. — Im Anschlusse an Aug. (1, 51, vgl. dazu lib. de mendac. c. 5) limitiren sehr viele Exegeten die allgemeine Negation non jurare omnino durch quantum in te est, oder durch sine necessitate (Jans., Est. u. V.). Diese Restriction ist sachlich richtig, aber ihre formelle Berechtigung ergibt sich erst aus dem Begründungssatze, der im V. 37 an das positiv formulirte Gebot angefügt wird. Thomas Aq. findet diese Berechtigung schon hier, indem er omnino = assidue oder in omni casu faßt, was sprachlich unzulässig ist. Lyr. glaubt non jurare omnino = non jurare ex quacumque causa darum fassen zu dürfen, weil es heiße, non jurare omnino und nicht omnino non jurare. —

Nachdem Jesus das für's Messiasreich geltende ideale Verbot aufgestellt hat, reiht er daran das Verbot, bei der Aussage oder beim Versprechen jene Betheuerungsformeln zu gebrauchen, welche bei den Juden damals in Uebung waren, und zwar darum, weil diese Betheuerungsformeln ihrem eigentlichen Wesen nach Eidschwüre seien. Es reiht sich somit hier an die Vollendung des A. T. Gesetzes auch die Zurückweisung des Mißbrauches an, welcher mit demselben getrieben wurde. Die Juden, welche überhaupt die größte Ehrfurcht vor dem Namen Gottes hatten, gebrauchten im Laufe der Zeit gerne Betheuerungsformeln, in welchen die Nennung des Namens Gottes gemieden wurde, und insbesondere von der Zeit an, wo die Strenge in Leben und Sitte immer mehr abnahm, fing die jüdische Schulgelehrsamkeit an, zwischen Betheuerungsformeln zu unterscheiden, welche unter einem Eide verpflichteten, und solchen, welche nicht Eideskraft hätten.[5]) — Der Heiland macht nun vier bei den Juden seiner Zeit gebräuchliche Schwurformeln namhaft, wodurch man den Eidschwüren die verbindende Kraft zu nehmen glaubte. Das Schwören beim Himmel und bei der Erde war bei den Juden sehr geläufig und wurde von den Pharisäern für nicht verbindlich gehalten.[6]) Nach Isaias 66, 1 wird der Himmel der Thron Gottes, die Erde der Schemel seiner Füße genannt. Der Heiland will sagen, schwört man beim Himmel oder bei der Erde, so geht der Schwur zuletzt doch auf den, der im Himmel thront und auf Erden waltet, d. h. auf Gott. Jerusalem wird nach Ps. 47, 3 die Stadt des großen Königs, d. h. Jehovas, genannt; schwört man also bei dieser Stadt, so ruft man den großen König zum Zeugen an. Ein Schwur beim Haupte ist ebenfalls zuletzt nur ein Schwur bei dem, der allein darüber Gewalt hat, d. h. bei Gott. Der Gedanke, daß der Mensch kein Verfügungsrecht über sein Haupt habe, sondern nur Gott, wird durch die sprichwörtliche Redensart: non potes unum capillum album facere aut nigrum ausgedrückt.[7])

V. 37. Jetzt stellt der Heiland das im Messiasreiche geltende

---

[5]) Wünsche (N. B. S. 58): ... es machte sich in Folge der Berührung mit dem Hellenismus in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts des jüdischen Staatslebens eine gewisse Oberflächlichkeit und Leichtigkeit in Leben und Sitte geltend. Die frühere Einfachheit und Aufrichtigkeit in Wort und That kam immer mehr abhanden, selbst der Eid verlor an seiner hochwichtigen Bedeutung. Vgl. noch Schegg, 1, 206 ff., Göpfert, Der Eid, 25 ff. — [6]) Vgl. Mt. 23, 16 ff. u. Wünsche, 59. — [7]) ὀμνύειν mit ἐν, εἰς ist hellenistisch, bei den Griechen mit κατά cum genit. oder mit dem bloßen Accus. (so auch Jac. 5, 12).

Gebot in positiver Form auf: „Es soll aber eure Rede sein: Ja, ja! Nein, nein!“ d. h. ihr sollet (im Nothfalle) eure Aussage durch die einfachste Versicherung oder Verneinung, daher ohne Eid bekräftigen. Die Worte: Ja, ja, Nein, nein, sind selbstverständlich nur ein concreter Ausdruck zur Bezeichnung der einfachen Versicherungsweise bei Bejahung oder Verneinung, womit selbstverständlich andere Formeln der Versicherung, sobald sie nur kein Eidschwur sind, nicht ausgeschlossen werden.[1]) — „Was aber mehr ist als dieses (nämlich das Ja oder Nein, d. h. das Schwören),[2]) ist vom Bösen“, d. h. das Schwören hat seine Veranlassung vom Bösen, von der Sünde.[3]) Der Heiland sagt nicht, der Eid sei ein πονηρόν, malum, sondern nur, derselbe sei ἐκ πονηροῦ, er rühre aus dem Bösen, aus der Sünde her. Er äußert sich also nicht über Natur und Wesen des Eides, sondern gibt nur die letzte Veranlassung desselben an: Der Eid ist nicht Sünde, sondern er ist veranlaßt durch die Sünde, insoferne nämlich die durch die Sünde verursachte Unwahrhaftigkeit der Menschen und das dadurch hervorgerufene gegenseitige Mißtrauen ihn nothwendig machen. So lange also der letzte Grund des Eidschwures, die Sünde, fortbesteht, wird auch der Eid nothwendig sein, weil es da, wo Unwahrhaftigkeit und Mißtrauen herrschen, oft kein anderes Mittel gibt, der Wahrheit der Aussage Glauben zu verschaffen, als den Eid. — Damit ist auch das richtige Verständniß des Gebotes: „Eure Rede sei: Ja, ja! Nein, nein!“ gegeben. Dieses Gebot enthält eine ideale Forderung, deren Erfüllung erst mit der völligen Ueberwindung der Sünde, die den Eid nothwendig macht, erreicht werden kann. Denn so lange die Kirche Christi der sündhaften Welt gegenübersteht, so lange die Glieder der Kirche selbst mit der Sünde zu kämpfen haben, muß die Erfüllung der Forderung des Herrn von seinen Jüngern angestrebt werden, aber sie wird nicht völlig erreicht. Jeder Jünger hat die Pflicht, dahin zu streben, daß er durch Wahrhaftigkeit für seine Person den Eid überflüssig mache und damit zur vollen Verwirklichung des Gotteswillens mitarbeite, aber so lange er in der sündhaften Welt ist, darf er vor Gott einen Eid ablegen,

V. 37. [1]) Duplicatio est, est ... servit solum pro majori assertionis vel negationis fide (Jans. j.). — [2]) Chrys. (hom. 17) τί οὖν ἐστιν τὸ περισσὸν τοῦ ναὶ καὶ τοῦ οὔ; ὁ ὅρκος, οὐ τὸ ἐπιορκεῖν. — [3]) Im Anschlusse an Aug. (1, 51) fassen die meisten Erklärer a malo als Neutr., Tir. ex vitio puta vel proprio levitatis et irreverentiae tuae, vel alieno incredulitatis et diffidentiae proximi. Die Griechen fassen a malo = a diabolo und Menoch. führt dafür den Art. u. 6, 13; 13, 19 als Gründe an. —

wann es die Pflicht gegen den Mitmenschen oder die sittliche Weltordnung erfordert. — Die unbedingte und ausnahmslose Verwerfung des Eides durch die Anabaptisten, Mennoniten und Quäker ist demnach nicht im richtig verstandenen Worte Christi begründet.[4])

ε) Das Verbot der strengen Wiedervergeltung. (V. 38—42.)

V. 38. „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Aug' um Aug', Zahn um Zahn." Der Heiland hat den im A. T. für das Gerichtsverfahren geltenden Rechtsgrundsatz im Auge, welcher die Gleichheit der Strafe mit dem begangenen Verbrechen ausdrücklich dort statuirt, wo es sich um Mord, Verletzung des Eigenthums oder beabsichtigte Leibesverletzungen handelte.[1]) Dieser Rechtsgrundsatz wird jus talionis genannt.[2]) Da es nur von der Obrigkeit handzuhaben war,[3]) so war jede Privatrache ausgeschlossen, welche überdies durch das Gesetz ausdrücklich verboten war.[4]) Der ethische Zweck des Gesetzes war: Die Androhung der strengsten Strafe sollte das noch niedrig stehende Volk vom Verbrechen abschrecken;[5]) die in der Leidenschaft leicht aufbrausenden Juden sollten verhindert werden, die vorgekommenen Vergehen und Verbrechen ihrerseits noch zu überbieten.[6])

V. 39. Jesus, der Vollender des Gesetzes, setzt an Stelle des strengen Vergeltungsrechtes des mosaischen Gesetzes für sein Reich das Gebot der Liebe; der Geist der Selbstverleugnung und die Opfergesinnung der Jünger Jesu sollen für deren Verhalten maßgebend sein und die sündige Welt für Christus zu gewinnen suchen.[1]) — „Ich

[4]) Vgl. Göpfert, Der Eid. Mainz 1883.

V. 38. [1]) Vgl. Ex. 21, 24; Lev. 24, 20; Deut. 19, 19 ff., dazu Saalschütz, M. R. 2, 437 ff. — [2]) talio ist juristischer Ausdruck = die gleiche Wiedervergeltung. Jans. s. (c. 40): jus talionis et contrapassi vel repassionis; jus par pari referendi. — [3]) Nach pharisäischer Lehre konnte aber ein Verstümmelter es vorziehen, von dem Uebelthäter eine Geldsumme anzunehmen (vgl. Antt. IV. 8, 35 u. Wünsche, 60 f. u. 367). — [4]) Vgl. Lev. 19, 18. — [5]) Hieron.: qui dicit oculum pro oculo, non alterum vult auferre, sed utrumque servare. — [6]) Aug. (1, 56): ut injuriam vindicta non transeat.

V. 39. [1]) Hieron.: Dominus noster vicissitudinem tollens truncat initia peccatorum. — Es ist somit nicht genau, wenn man sagt, Jesus habe nur die falsche Auslegung des mosaischen Gesetzes, als ob selbes gerathen habe, das jus talionis geltend zu machen, zurückgewiesen (Chr., Jans. s., quidam bei Jans. j. und er selbst an 2. Stelle, Est., Keil). Es ist zwar richtig, daß auch im A. T. öfters Milde gefordert wird, aber ebenso richtig ist es, daß auch das gesammte Fühlen und Denken des Volkes im hohen Maße vom Geiste des strengen Vergeltungsrechtes

aber sage euch: dem Bösen nicht zu widerstehen," d. h. nicht Böses mit Bösem zu vergelten.[2]) Das Gebot des Herrn geht an die Gläubigen, soweit sie Privatpersonen sind, und bezeichnet die Gesinnung, von welcher sie beseelt sein sollen; auf die Obrigkeiten als solche haben sie keinen Bezug. Auch die Frage, ob der Christ in einzelnen concreten Fällen seinem Widersacher gegenüber um eines höheren Gutes wegen die Obrigkeit anrufen soll oder nicht, bleibt unberührt.[3]) — Diese allgemeine, in negativer Form gegebene Ermahnung näher ausführend, zeigt der Heiland zunächst an drei concreten Beispielen, wie der Christ dem Widersacher gegenüber sich verhalten müsse, und an einem vierten Beispiele zeigt er, wie sich derselbe gegenüber den Armen und Hilfsbedürftigen zu verhalten habe.

1. Der Heiland fordert von seinen Jüngern duldende Liebe bei schimpflichen Mißhandlungen: „Aber wer dich auf die rechte Wange schlägt (geschlagen haben wird),[4]) dem reiche auch die andere dar", d. h. ertrage eine Beschimpfung[5]) ohne Rachegefühl, und sei bereit, noch eine weitere zu erdulden (vgl. 1 Cor. 13, 7).[6])

2. (V. 40.) Opferbereite Liebe im Streite um materielle, irdische Güter. „Dem, der mit dir rechten und dein Unterkleid nehmen will, laß auch den Mantel (Oberkleid)." κριθῆναι, in sensu forensi = vor Gericht streiten = in judicio contendere (Vulg.). χιτών ist das hemdartige Unterkleid der Juden; ἱμάτιον, das mantelartige Oberkleid, welches den Armen auch zur Nachtdecke diente und daher nicht über Nacht als Pfand behalten werden durfte (vgl. Ex. 22, 25 ff.; Deut. 24, 10—13). — Die genannten Kleidungsstücke stehen für irdische Güter überhaupt. Gedanke: der Christ soll in Bezug auf sie opferbereite Gesinnung be-

beherrscht war (H. Weiß). — [2]) Die Mehrzahl der Exegeten faßt malo als Mascul.: malus homo, qui scl. injuriam infert (Lyr., beide Jans., Est., a Lap., Knabenb. u. A.); Chrys. denkt an den Teufel. — [3]) Nach Jans. s. hat Jesu Wort vim praecepti quatenus prohibetur, ut illatam nobis injuriam ipsi vindicemus, aut ex ira ab aliis vindicari cupiamus et quatenus praecipitur, ut injurias malorum patienti animo toleremus. — [4]) Statt des Fut. (Vulg.) haben Tisch., W.-H. nach ℵ B . . . das Präs. ῥαπίζει (= palma, i. e aperta manu percutere). Ferner hat Wsw. in dextera maxilla. — [5]) Eine Reihe von Erklärern (Jans. s., Knabenb., Thol.) denkt speziell an Körperverletzungen. — Wenn bei Matth. die rechte Wange genannt wird, obgleich der Schlag naturgemäß auf die linke Wange geführt wird, so ist zu bemerken: non caedendi sed loquendi modum secutus est (Mald., Jans. j., Knabenb.). — [6]) Aug. (1, 58): oportet in ipso corde esse ad omnia paratum. Daß keine Directive nur für das äußere Verhalten gegeben wird, ersieht man aus Joh. 18, 23; Apgsch. 23, 2 f.

thätigen, um nicht durch Streit das hohe Gut des inneren Friedens, der christlichen Liebe zu gefährden (1 Cor. 6, 7).[7]) Bei Lucas (6, 29) hat die Sentenz eine andere Form.

3. (V. 41.) Dienstbereite Liebe bei unbilligen persönlichen Anforderungen. „Und wenn dich jemand zwingt für Eine Meile, mit dem gehe zwei (weitere).“[1]) ἀγγαρεύειν = angariare. Das griechische und das nach ihm gebildete lateinische Wort ist persischen Ursprunges und bedeutet zunächst: zu Boten- und Transportdiensten zwingen (cogere ad currendum vel ad ferendum). Die ἄγγαροι waren Couriere (cursores), welche nach der von Cyrus eingeführten Postboten-Ordnung auf den Poststationen Menschen und Pferde, eventuell auch Schiffe requiriren konnten zum Zwecke der Beschleunigung ihrer Reise. Das Wort, welches also zunächst nur eine bestimmte verhaßte und drückende Dienstleistung bezeichnet, steht hier für „drückende Forderung“, Frohndienst überhaupt.[2])

4. (V. 42.) Weil die duldende, opfer- und dienstbereite Liebe eine uneigennützige Liebe, welche nicht empfangen, sondern geben will, zur Voraussetzung hat, so schließt der Heiland die beispielsweise Aufführung mit den Worten: „Gib dem, der dich bittet, und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab.“ Es ist die Rede von solchen Menschen, die wirklich hilfs- und unterstützungsbedürftig sind.[1]) Die Erklärung von solchen Menschen, die unberechtigt bitten und um ein Darlehen ansuchen, in der Absicht, das Geliehene nicht zurückerstatten zu wollen,[2]) ist gezwungen und eine Folge des Bestrebens, diesen vierten Fall mit den drei vorangehenden formell gleichzustellen.[3]) — Im Allgemeinen ist zum richtigen Verständnisse der angeführten vier Beispiele Folgendes zu bemerken: Die angeführten Fälle sind nur beispielsweise

---

V. 40. [7]) Jans. j.: jactura temporis, tranquillitatis animi et caritatis, quae litibus amarissimis amitti solet, omni detrimento temporali gravior est. — Statt dimitte hat Wsw. nach Handschr. remitte aufgenommen.

V. 41. [1]) Statt des einfachen δύο haben D . . . ἔτι ἄλλα δύο, die gedruckte Vulg. et alia duo; Wsw. läßt aber nach Handschr. et weg. μίλιον = 1000 Schritte, d. i. ein Fünftel deutsche Meile. — [2]) Vgl. zu 27, 32.

V. 42. [1]) So Chrys. (hom. 18), Aug. (1, 67. 68), Jans. s., B. Weiß u. A. — [2]) Thol., Schanz, Knabenb. — [3]) δανίζεσθαι (so Tisch., W.-H. statt δανείζεσθαι) = mutuari pecuniam, Geldausborgen. Nach dem mosaischen Gesetze (vgl. Ex. 22, 25; Lev. 25, 36 f.; Deut. 23, 19 f.) durfte der Jude nur von Fremden, nicht von Juden Zins nehmen (vgl. Schegg, Bibl. Arch. 1, 321 f.). — ἀποστρέφεσθαι mit Accus. = von Jemanden sich abwenden, einen Bittenden zurückweisen.

genannt, um recht anschaulich die Gesinnung zur Darstellung zu bringen, welche den Christen in seinem Verhalten gegen den Mitmenschen beseelen muß; sie dürfen also nicht gepreßt und als Directiven für das äußere Verhalten hingestellt werden.

ζ) Das Gebot der Feindesliebe. (V. 43—48.)

V. 43. „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Liebe deinen Nächsten (Volksgenossen) und: du sollst (darfst) deinen Feind hassen.“ [1]) Der erste Verstheil ist aus Lev. 19, 18 entlehnt. ὁ πλησίον scl. ὤν = proximus. Nach dem Zusammenhange der Stelle im Leviticus: der durch gleiche Abstammung und Religion Verbundene, der Volksgenosse, der Jude und nicht: der persönliche Freund. Gott hat dem stets zum Heidenthume hinneigenden Gottesvolke auch im Gebote der Liebe gleichsam eine Schranke gesetzt, insoferne er von demselben direct und ausdrücklich nur die Liebe zu den Volksgenossen, zu den Juden, nicht auch zu den Heiden forderte, und desgleichen direct nur den Haß gegen die Juden verbot.[2]) — Daraus folgerte nun die pharisäische Gesetzes-Interpretation: Du sollst (darfst) deinen Feind hassen.[3]) ὁ ἐχθρός = inimicus. Im Sinne der Juden war darunter wenigstens zunächst und vorzüglich der Heide zu verstehen. Nach manchen Exegeten verstanden die Juden unter dem inimicus auch den Privatfeind unter den eigenen Volksgenossen. Nach dieser Auffassung enthält der zweite Verstheil nicht Worte des Gesetzes, sondern nur ein Axiom der pharisäischen Gesetzesinterpretation. Dagegen hält der hl. Augustinus, der sich aber in der Erklärung des Abschnittes nicht gleich bleibt, den zweiten Verstheil für Gesetzesworte, die aber nicht ein Gebot, sondern nur ein Indult für die Juden enthielten.[4]) Der Vollender des Gesetzes, der gekommen war, um die Scheidewand zwischen Juden und Heiden zu entfernen, hat auch die

---

V. 43. [1]) Den inneren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden deckt Aug. (1, 69) mit den Worten auf: sine ista dilectione, qua etiam inimicos et persecutores nostros diligere jubemur, ea quae superius dicta sunt implere quis potest? — [2]) Lev. 19, 17: non oderis fratrem tuum. Wegen des Parallelismus kann frater nur = proximus, d. h. Volksgenosse sein (vgl. B. Weiß, Schanz). — [3]) Lyr.: quia tantum de amico expressum est praeceptum dilectionis. Die Folgerung, daß man die einzelnen Heiden hassen dürfe, mochte den Juden umso berechtigter erscheinen, als das mosaische Gesetz die Juden auf das nachdrücklichste vor dem Heidenthume überhaupt und vor den heidnischen Greueln insbesondere warnte (vgl. z. B. Ex. 23, 22 ff.; Deut. 25, 17—19). — [4]) Aug. (1, 70): nec quod in lege dictum est: oderis inimicum tuum, vox jubentis justo accipienda est, sed permittentis infirmo.

im A. T. gezogene Schranke der Liebe aufgehoben, im Gegensatze zur pharisäischen Gesetzesentstellung die allgemeine Menschenliebe gelehrt und damit den vollen Willen Gottes zur Erfüllung gebracht (V. 44—48).

V. 44. Er enthält vorerst die Forderung der Feindesliebe und dann die nähere Bestimmung, wie sie sich bethätigen soll. „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde." Der Christ soll nach der Vorschrift Christi an seinem Feinde wohl unterscheiden die Person und die feindliche Gesinnung; er soll sich nicht durch diese abhalten lassen, die Person des Feindes zu achten und werth zu schätzen.[1]) — Die christliche Feindesliebe darf aber nicht auf die Gesinnung beschränkt bleiben, sie muß sich vielmehr nach Außen bethätigen: „Thuet Gutes denen, die euch hassen, und betet für die, welche euch verfolgen und schmähen."[2]) Nach dem Vulgatatexte werden werkthätige Hilfeleistung und Gebet als Bethätigung der Feindesliebe angeführt, nach dem am besten bezeugten griechischen Texte nur das Gebet. Die Forderung, für den Feind zu beten, schließt aber auch die Forderung in sich, demselben in der Noth nach Kräften Hilfe zu leisten. Und in der That, wer für seinen Feind wahrhaft zu Gott zu beten vermag, der wird auch in der Verfassung sein, demselben zu helfen, soweit er nur in der Lage ist. Der Lehre Christi gemäß lautet auch die Ermahnung des Liebesjüngers.[3])

V. 45—47. Motive zur Uebung der Feindesliebe.[1]) Erstes Motiv: Die Feindesliebe ist ein vorzügliches Mittel, Gott ähnlich zu werden. „Damit ihr werdet (seid) Kinder eures Vaters im Himmel; denn er (welcher) läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute (Gute und Böse) und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte."[2]) Die ausnahmslose Gottesliebe wird anschaulich dargestellt durch den Hinweis auf die

---

V. 44. [1]) Aug.: ut nec propter vitia homines oderis, nec vitia propter homines diligas. — [2]) So lautet der durch fast alle Handschr. bezeugte Vulgatatext, der folgende griech. Zeugen hat: D E K M . . ., nur haben die griech. Handschr. die umgekehrte Ordnung ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων καὶ διωκόντων = pro calumniantibus et persequentibus (so nur 1 Vulgatahandschr.). Dagegen haben Tisch. u. W-H. nach ℵ B blos: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, während nach dem textus receptus die Forderung Jesu aus vier Gliedern besteht: „Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thuet Gutes denen, die euch hassen, betet für die, welche euch beleidigen und verfolgen." — [3]) 1 Joh. 3, 18: filioli mei, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.

V. 45—47. [1]) Vgl. Jans. s. (c. 40). — [2]) Statt qui hat der griech. Text ὅτι, und statt der Reihenfolge super bonos et malos hat der griechische Text (ebenso zwei Vulgatahandschr.) die umgekehrte Ordnung. —

erfahrungsgemäße Thatsache, daß Gott Sonnenschein und Regen, wodurch alle Fruchtbarkeit auf Erden bedingt ist, gleichmäßig den Bösen und Guten zutheil werden läßt. Auch das Werk der Erlösung ist ein evidenter Beweis der alle Menschen umfassenden Gottesliebe.[3]) Einige Schwierigkeit bereitet der Absichtssatz: Damit ihr Söhne eures Vaters werdet (seid).[4]) Viele Exegeten nehmen „filii patris vestri" = Gott ähnlich: damit ihr durch Feindesliebe immer mehr Gott ähnlich werdet. Weil es aber heißt: filii „patris vestri", und weil es sich um eine Forderung handelt, welche dem Sinnen, Fühlen und Streben des natürlichen Menschen widerstreitet, so ist der Ausdruck wohl von jener Gotteskindschaft zu verstehen, in welche die Menschen durch Christus versetzt worden sind. Gedanke: Diese Gotteskindschaft soll durch Feindesliebe immerfort nicht blos manifestirt, sondern auch gekräftigt und vervollkommnet werden, so weit es in der Macht der Menschen liegt.[5]) — Die Feindesliebe wird aber vom Jünger Christi gefordert, weil nur sie das ihn vom Zöllner und Heiden unterscheidende Merkmal bildet und zur Anwartschaft eines Lohnes im Himmel berechtigt. „Denn, wenn ihr jene liebet, welche euch lieben, welchen Lohn habet ihr (werdet ihr haben)? Und wenn ihr nur eure Brüder begrüßet, was Vorzügliches thuet ihr? Thun nicht auch die Heiden dasselbe?"[6]) τελώνης ist zunächst der Generalpächter der indirecten Steuern, speziell der Zölle (= vectigalia),[7]) dann aber auch der im Dienste des Steuerpächters stehende Steuereinnehmer (= vectigalium exactor), und in der zweiten Bedeutung kommt der Ausdruck im N. T. immer vor. Die Vulgata hat dafür durchgehends publicanus, welcher Ausdruck bei den Classikern nur den Steuerpächter bezeichnet, der auch manceps hieß. Diese Zolleinnehmer in Palästina waren meistens Juden, welche wegen ihrer Härte und Grausamkeit, besonders wegen ihrer Dienste bei den verhaßten Römern selbst verhaßt und verachtet waren.[8])

V. 48. Folgerung aus V. 46 und 47: ἔσεσθε, Imperativ = ihr sollet sein, Vulg. estote. τέλειοι, vollkommen, und zwar in Beziehung

---

[3]) Vgl. Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 9. — [4]) Schon Aug. (1, 78) bemerkt: itaque non ait.: facite ista, quia estis filii, sed: facite ista, ut sitis filii. — [5]) Wenn wir 6, 9 ohne Zweifel auf diese Gotteskindschaft recurriren müssen, so ist nicht begreiflich, wie 5, 45 auf selbe keine Rücksicht genommen werden könne. — [6]) Statt diligitis (gedr. Vulg.) hat Wsw. diligatis. Ferner haben ℵ B ἔχετε statt des Fut. (Rec., Vulg.); der Lohn für die Feindesliebe ist im Himmel bereits hinterlegt. — [7]) Vgl. Comm. zur Leidensgesch. 238. — [8]) Vgl. zu Lc. 5, 29.

auf die in Rede stehende Forderung: in Bezug auf die Liebe gegen den Nebenmenschen. Gott ist das Urbild der Vollkommenheit, dem durch Liebe gegen den Nebenmenschen immer näher zu kommen, der Christ streben soll.

4. Von der rechten Gerechtigkeitsübung. 6, 1—18.

Zusammenhang und Fortgang der Rede. Nachdem der Lehrer des vollendeten Gesetzes gezeigt hat, worin die wahre zur Theilnahme am Messiasreiche befähigende Gesetzeserfüllung besteht, belehrt er jetzt über die rechte Intention bei der Tugendübung. Dabei schlägt er den Weg ein, daß er zuerst vor der nur für das Aeußere berechneten Gerechtigkeitsübung der Pharisäer warnt und im Gegensatze dazu das Wesen der christlichen Tugendübung darlegt.

V. 1. „Hütet euch (aber),[1]) daß ihr eure Gerechtigkeit nicht übet vor den Menschen, um von ihnen gesehen zu werden; widrigenfalls habet ihr keinen Lohn bei eurem Vater, der im Himmel ist.“ Dieser Vers enthält eine allgemeine Warnung, die im Folgenden in concreten Beispielen erläutert wird, und zwar: 1. In Bezug auf das Almosengeben, 2—4; 2. in Bezug auf das Gebet, 5—15; 3. in Bezug auf das Fasten, 16—18. Der Herr leitet seine Warnung nachdrucksvoll ein, damit die Zuhörer wohl auf der Hut, damit sie sehr wachsam seien.[2]) δικαιοσύνη ist hier, wie das mit dem Worte verbundene Verbum, ferner der Beisatz „vor den Menschen“ und endlich die Specialisirung des allgemeinen Ausdruckes in den folgenden Versen hinlänglich zeigen = Tugendübung, oder allgemein = Uebung von guten Werken überhaupt, insoferne durch sie die innere Gerechtigkeit des Menschen nach außen sich manifestirt.[3]) Diese dürfen die Christen nicht thun zu dem Zwecke, in der Absicht (= πρός),[4]) um von den Menschen gesehen zu werden, d. h. um vor den Menschen Aufsehen zu machen und von ihnen gelobt zu werden (vgl. Gal. 1, 10). Der Ausspruch steht demnach nicht im Widerspruche mit 5, 16 (vgl. dazu 1 Cor. 10, 33). — Zu εἰ δὲ μήγε

V. 1. [1]) Tisch. hat nach ℵ L Z δέ aufgenommen, fehlt in allen Vulgatahandschr. — [2]) προσέχειν steht sowohl mit ἑαυτῷ als absolut = sich hüten, ebenso attendere ohne oder mit sibi (vgl. Lc. 12, 1). Andere (Aug., Menoch.) haben cavete, Lyr. diligenter considerate. — [3]) Aug. (2, 2): = juste vivere u. (2, 8) generaliter hic justitiam nominat, deinde particulariter exsequitur. Est enim pars aliqua justitiae opus, quod per eleemosynam fit. Lyr. opera bona de genere, Menoch. opera virtutis, Tir. quodvis opus bonum. — [4]) Vgl. 5, 28; Joh. 2, 6. —

(alioquin) ist aus dem Vorigen προσέχετε zu ergänzen: widrigenfalls, d. h. wenn ihr euch bei eurer Gerechtigkeitsübung vor dem Bestreben, Aufsehen zu machen, nicht hütet... Ueber den im Himmel hinterlegten Lohn vgl. 5, 12.[5])

α) Das Almosengeben (V. 2—4).

V. 2. „Wenn du also Almosen gibst,[1]) so posaune nicht vor dir her, wie es die Heuchler thun in den Synagogen und auf den Straßen, damit sie von den Menschen verherrlicht werden. Wahrlich, sage ich euch, sie haben ihren Lohn weg.“ οὖν folgert aus V. 1.[2]) ἐλεημοσύνη = eleemosyna; das griechische und das nach ihm gebildete lateinische Wort gehört dem biblischen Sprachgebrauche an. Es bedeutet zunächst Barmherzigkeit, dann bezeichnet es speziell das aus Barmherzigkeit geübte Werk, um der leiblichen Noth der Mitmenschen abzuhelfen, das leibliche Werk der Barmherzigkeit, das Almosen.[3]) μὴ σαλπίσῃς ist bildlicher Ausdruck für: vermeide sorgfältig alles Geräusch und öffentliches Aufsehen. Die wörtliche Fassung[4]) ist nicht zulässig. In den Synagogen sowie auf den Straßen gaben die Pharisäer am liebsten Almosen, weil beide Orte die passendste Gelegenheit boten, damit Aufsehen zu machen. ἀπέχουσιν = acceperunt, receperunt, sie haben ihren Lohn weg. Das Verb ist gewählt mit Rücksicht auf den im Himmel aufbewahrten Lohn für das in der rechten Weise gegebene Almosen.[5]) Weil es aber Heuchelei ist, wenn der Mensch sich den Schein gibt, mit Almosenspenden den göttlichen Willen erfüllen zu wollen, während er in Wahrheit damit nur nach Menschenehre geizt, so spricht der Heiland hier ganz zutreffend von Heuchlern.[6])

V. 3. 4. Der Heiland lehrt, wie das Almosen zu geben ist. „Wenn du aber Almosen gibst, so wisse deine Linke nicht, was deine Rechte thut, damit dein Almosen im Verborgenen sei, und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir es vergelten.“ σοῦ δέ = te autem ist des Nachdruckes wegen vorausgesetzt, um die entgegengesetzte Handlungsweise der Christen nachdrucksvoll hervorzuheben. Die Rede-

---

[5]) Statt δικαιοσύνη (א B D ... It., Vulg.) hat die Rec. ἐλεημοσύνη, eine durch V. 2 veranlaßte Correctur.

V. 2. [1]) Wsw. hat nach Vulgatahandschr. facies. — [2]) Lyr. hic applicat in speciali. — [3]) Vgl. Mt. 25, 35 ff. — [4]) So die glossa ordin., Lyr., Cajet., Abulens., Jans. s., Jans. j. (an zweiter Stelle), Tir. — [5]) Auctor, op. imp.: quid enim a Deo accipies, qui Deo nihil dedisti? — [6]) Aug. erklärt hypocrita allgemein: quisquis se vult videri id, quod non est; speziell sind darunter zu verstehen die simulatores sanctitatis (Jans.).

weise: nesciat sinistra tua ... ist sprichwörtliche Bezeichnung des gänzlichen Freiseins von allem Bestreben, mit dem Wohlthun Aufsehen zu machen. Gedanke: spende das Almosen möglichst verborgen und frei von jeder Ehrsucht.[1]) Die Worte: Qui videt in abscondito sind Bezeichnung der göttlichen Allwissenheit. Weil Gott der Allwissende auch dorthin sieht, wohin kein Menschenauge dringt, so wird er dir vergelten das im Verborgenen gespendete Almosen.[2])

β) Vom Gebete (5—15).

V. 5. Warnung vor Ostentation beim Beten, d. h. beim Gottesdienste. „Und wenn ihr betet, so werdet ihr nicht sein wie die Heuchler, welche es lieben, in den Synagogen und an den Straßenecken stehend zu beten, damit sie von den Menschen gesehen werden. Wahrlich sage ich euch, sie haben ihren Lohn weg.“ φιλεῖν = libenter facere, ein Gefallen haben. Nicht das Beten in den Synagogen[1]) und an den Straßenecken[2]) an sich, sondern das Gefallen, gerade an diesen viel frequentirten Orten zum Zwecke des Aufsehenerregens zu beten, verurtheilt der Heiland.[3]) Manche Exegeten finden auch in dem stare eine beabsichtigte, Aufsehen erregende Haltung; dies ist aber nicht wahrscheinlich, weil die Juden überhaupt stehend zu beten pflegten.[4])

V. 6. Mahnung und Belehrung: Bete in deinem Kämmerlein bei verschlossener Thür. „Du aber, wenn du betest, gehe in dein Kämmerlein, und wenn du die Thür geschlossen hast, bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist, und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir vergelten.“ ταμιεῖον, cubiculum, ist jedes Gemach im Innern des Hauses, den Synagogen und Straßen im V. 5 entgegengesetzt. Der Sinn dieser Forderung kann nur aus dem Gegensatze von V. 5 richtig erfaßt werden. Wie dort nicht das Beten in den Synagogen und an

---

V. 3. 4. [1]) Chrys. (hom. 19): οὐ χεῖρας αἰνίττεται, ἀλλ' ὑπερβολικῶς αὐτὸ τέθεικεν, εἰ γὰρ οἷόν ἐστιν, φησι, σεαυτὸν ἀγνοῆσαι. — Vgl. dazu Menoch., Tir. — Aug. (2, 8): non se misceat conscientiae tuae laudis humanae appetitio. — [2]) Vgl. Eccli. 29, 15.

V. 5. [1]) Anders Estius, nach welchem nur der Tempel das Haus des Gebetes war. Aber die Juden beteten auch in der Synagoge einzeln und gemeinsam (vgl. Wünsche, 79). — [2]) πλατεῖα (von πλατύς) = platea, i. e. via lata, die anguli platearum sind somit Stellen, wo zwei oder mehrere breite Straßen sich kreuzen (die sogenannten compiti vel trivia). — [3]) Aug. (2, 10): neque hic videri ab hominibus nefas est, sed ideo haec agere, ut videaris ab hominibus. — [4]) Vgl. Mc. 11, 25; Lc. 18, 11. 13. — Ueber die Gebetszeiten der Juden vgl. Apgsch. 3, 1 und ihre Gebetsformeln vgl. Wünsche, 80 f. und meinen Comm. zu Mc. S. 324.

den Straßenecken an sich, sondern nur das Gefallen, gerade an diesen Orten zum Zwecke des Aufsehenerregens zu beten, verurtheilt wird, so wird hier durch Jesu Forderung das Gebet nicht auf das verschlossene Kämmerlein beschränkt und das öffentliche Gebet verboten, sondern nur an einem concreten Beispiele die Gesinnung gezeichnet, in der das Gebet verrichtet werden soll. Weil das Gebet ein Verkehr mit Gott ist, so soll dabei die Gesinnung so wenig auf Menschen gerichtet sein, als befände sich der Betende in einsamer verschlossener Kammer. Eine solche Intention beim Beten ist aber überall, auch auf öffentlichem Platze möglich (vgl. 1 Tim. 2, 8). — Die Verheißung lautet wie V. 4.

V. 7. Aber noch vor einem andern Mißbrauche beim Gebete warnt der Heiland: vor dem Viele-Worte-Machen der Heiden beim Gebete. „Wenn ihr betet, so plappert nicht wie die Heiden; denn sie glauben, auf Grund ihrer Vielgeschwätzigkeit erhört zu werden.“ βαττα(ο)λογεῖν = balbutire, stottern; dann, weil Stotternde dieselbe Silbe oder dasselbe Wort zu wiederholen pflegen = unnützes Geschwätz führen (multa et inania verba facere).[1]) Die Vulgata hat multum loqui; andere übersetzen das griechische Wort mit: garrire, blaterare, mussitare, verbosum esse. — ἐν τῇ πολυλογίᾳ = in multiloquio,[2]) d. h. auf Grund, in Folge der Vielgeschwätzigkeit, der Vielrederei. Es war eine der traurigen Verirrungen des Heidenthums, daß man wähnte, die Hilfe der Götter nur durch viele und gedankenlose Worte erflehen zu können.[3])

V. 8. Grund, warum die Christen die heidnische Art des Betens meiden müssen: „Werdet also ihnen nicht gleich; denn es weiß euer Vater, wessen ihr bedürfet, bevor ihr ihn bittet.“ Gott als der Allwissende kennt unsere Bedürfnisse, und wir haben darum nicht nöthig, ihn darauf aufmerksam zu machen, schon gar nicht durch viele Worte. Der Heiland warnt demnach, wie aus dem Zusammenhange erhellt, seine Jünger nur vor dem heidnischen Mißbrauche des Viele-Worte-Machens bei dem Gebete, und vor dem demselben zu Grunde liegenden

V. 7. [1]) Es ist somit βαττολ. eine vox onomatopoëtica (Hesych.), nicht ist es nach dem Eigennamen entweder eines Stotterers Battus (Herod. IV. 155) oder eines sich immer in seinen Gedichten wiederholenden Poeten desselben Namens gebildet (Suidas: ἀπὸ Βάττου τινὸς μακροὺς καὶ πολυστίχους ὕμνους ποιήσαντος, ταυτολογίας ἔχοντας). — [2]) Zum Substantiv multiloquium, das in der Profanlatinität nur bei Plautus vorkommt, vgl. Hagen 74, Kaulen 83. — [3]) Aeltere und neuere Exegeten finden in dem 3 Kön. 18, 26 berichteten Factum ein Beispiel dieser Vielgeschwätzigkeit.

Irrthume, daß das Gebet den Zweck habe, Gott mit den menschlichen Bedürfnissen bekannt zu machen. Daraus ergibt sich, daß durchaus nicht die Rede ist von der Zeit und Dauer des Gebetes, wie schon der hl. Augustin sagt: Absit a precatione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseveret intentio. — Das Wissen Gottes um die Bedürfnisse der Menschen macht das Gebet nicht überflüssig. Diese Wahrheit ergibt sich zunächst aus der Thatsache, daß der Heiland den Gläubigen das Muster eines Bittgebetes vorgelegt hat, ferner daraus, daß er selbst (vgl. Lc. 18, 1 ff.) sowie auch der Weltapostel (1 Theff. 5, 17) den Jüngern die Pflicht, immer zu beten, dringend ans Herz gelegt hat. Wenn gleich unser Gebet nicht den Zweck hat und haben kann, den allwissenden Gott mit unseren Bedürfnissen bekannt zu machen, so müssen wir doch die göttliche Hilfe erflehen: 1. um unserer völligen Abhängigkeit von Gott uns stets bewußt zu bleiben, und um gezwungen zu sein, unsern Blick öfters zum Himmel zu richten, 2. um uns zum Empfang und guten Gebrauch der Himmelsgüter vorzubereiten, 3. um deren Wert desto leichter würdigen zu können.[1])

Das Vaterunser (V. 9—13; vgl. Lc. 11, 2—4).

Nachdem der Heiland gewarnt hat vor den Mißbräuchen beim Beten, zeigt er jetzt, wie das Gebet anzustellen sei, indem er ein Gebetsmuster gibt, an welches sich alle Christen zu halten haben.

V. 9. „So also betet ihr (werdet ihr beten).“ οὖν folgert aus V. 7 und 8: Da ihr nicht beten dürfet wie die Heiden, so folgt ... ὑμεῖς (vos) ist im griechischen Texte nachdrucksvoll an den Schluß gesetzt. οὕτως = sic; die Partikel bereitet auf das folgende Gebet vor. Diese Art der Einleitung spricht aus, daß das Gebet des Herrn zunächst nur als Gebetsmuster hingestellt wird, und daß direct nicht geboten wird, sich bei den Gebeten gerade dieser Worte zu bedienen. Schon die alten Erklärer haben aufmerksam gemacht, daß der Herr selbst[1]) und auch die Apostel[2]) sich in ihren Gebeten thatsächlich anderer Worte bedienten. In dreifacher Beziehung ist das Gebet des Herrn ein Muster-

---

V. 8. [1]) Der hl. Hieron. (Comm. zur Stelle) hat auf die aus dem Wissen Gottes gezogene falsche Folgerung geantwortet: si novit Deus, quid oremus et antequam petamus scit, quibus indigeamus, frustra scienti loquimur? Quibus breviter respondendum est, nos non narratores esse, sed rogatores. Aliud est enim narrare ignoranti, aliud scientem petere.

V. 9. [1]) Vgl. Mt. 26, 39 ff.; Joh. 17, 1 ff. — [2]) Apgsch. 4, 24 f. —

gebet: rücksichtlich seines Inhaltes, der Reihenfolge seiner Bitten und seiner kurzen, präcisen Fassung. — Aber ebenso selbstverständlich ist, daß dieses durch den Mund Christi geheiligte Gebet frühzeitig zum Gebetsformular ward. Die älteste diesbezügliche Nachricht findet sich zwar erst bei Tertullian; wenn er aber das Gebet des Herrn „die rechtmäßige und gewöhnliche Gebetsform" nennt,[3]) so deutet er hinlänglich an, daß dieses Gebet bei den Christen schon lange in Uebung war. Desgleichen fand es schon frühzeitig seine Verwendung in der Liturgie, vorzugsweise bei der Taufe und in der hl. Messe, und nach dem hl. Gregor soll es schon in der römischen Liturgie zur Zeit der Apostel seine jetzige Stelle gehabt haben.[4]) — Ueber das nun folgende Gebet des Herrn mögen folgende allgemeine Bemerkungen Platz finden. Nach dem Vorgange des hl. Augustinus wird es in sieben Bitten eingetheilt, welche sich in zwei Classen zusammenfassen lassen: Tres primae petitiones ad honorem dei, reliquae ad utilitatem nostram pertinent. Mald.[5]) Voran geht den Bitten eine Anrede (Vorrede). Nach Tertullian[6]) umfaßt das Gebet trotz seiner Knappheit in den Worten dem Inhalte nach fast das ganze Wort Gottes; es ist nach ihm ein breviarium totius evangelii und nach Cyprian coelestis doctrinae compendium.[7])

Vorrede. „Vater unser, der du bist in den Himmeln."[8]) Zur vollen Würdigung dieser Anrufung ist Folgendes zu beachten. Die Anrede Gottes: „Vater unser" kommt im alten Testament nur selten vor; sie gründete sich darauf, daß Israel das Volk des Eigenthums Gottes, der erstgeborne Sohn Jehovas war (Ex. 4, 22). Nur in den Gebeten, die im Namen des Gottesvolkes gesprochen, nicht auch bei Gebeten einzelner Menschen, findet sich die Anrufung Gottes „Vater unser", und nur in den höchsten Gefahren für seine theokratische Stellung wagte Israel auf den Vaternamen Gottes zu recurriren.[9]) — Anders im Messiasreiche. Weil das vorbildliche Vaterverhältniß des alten Bundes durch Christum sich wirklich realisirt hat, weil jeder Mensch,

---

[3]) de orat. c. 10. — [4]) Kraus, Real-Encykl., 1, 561 f. — [5]) Vgl. Aug. (2, 36. 37). — [6]) l. c. c. 1. — [7]) Tertull. gibt in den ersten 9 Kap. seiner Schrift de oratione eine kurze Erklärung des Vater unser, und Cyprian beschäftigt sich mit demselben in der Schrift de oratione Domini. — Statt orabitis hat der griechische Text προσεύχεσθε. — [8]) Ueber die Bedeutung der Vorrede äußert sich Aug. (2, 15): cum omni deprecatione benevolentia concilianda sit ejus, quem deprecamur... laude illius, ad quem oratio dirigitur, solet benevolentia conciliari et hoc in orationis principio poni solet. — [9]) Vgl. Schegg.

der durch Glauben und Taufe ein Bruder Christi geworden ist, auch Sohn Gottes ist, darum soll jedes Mitglied des Messiasreiches in seinen Gebeten dieses Vaterverhältnis durch den Ruf: „Vater unser“ zum Ausdrucke bringen. Die Anrede „Vater“ enthält das Bekenntniß des Glaubens an die hohe Würde, zu der der Betende durch die Barmherzigkeit Gottes erhöht wurde,[10]) sie facht die Liebe des Betenden zu Gott an[11]), und sie ist Ausdruck des festen Vertrauens auf die Erhörung der Bitte.[12]) Nur weil Christus es uns gelehrt und befohlen hat, darf das Geschöpf es wagen, Gott mit „Vater“ anzurufen.[13]) — In dem Worte „unser“ liegt ein Hinweis auf die von Christus gestiftete Gemeinde, zu der Gott im Vaterverhältnisse steht. Aber auch der einzelne Christ ruft im Gebete: „Vater unser“ und nicht „mein“ Vater, weil er nur auf Grund der Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi Gott zum Vater hat, und weil er diese heilige Gemeinschaft gerade in seinen Gebeten immer zum Ausdrucke bringen soll. — Die Worte: qui es in coelis weisen darauf hin, daß der überall gegenwärtige Gott im Himmel seinen Thron hat (vgl. 5, 34), sie bringen zum Ausdruck die Majestät, Größe, Heiligkeit und Macht Gottes, sie bezwecken endlich, daß auch der Mensch beim Gebete sein Herz von der Erde hinweg zum Himmel erhebe, von wo für ihn jegliche gute Gabe kommt.[14])

Erste Bitte. „Geheiliget werde dein Name.“ Weil Gottes Verherrlichung das letzte Ziel der Schöpfung ist, so muß insbesondere der Mensch, und besonders in seinen Gebeten, Gottes Ehre und Verherrlichung in erster Linie im Auge haben. Darum steht die darauf abzielende Bitte naturgemäß an erster Stelle. ἁγιάζειν = sanctificare. Sowohl das griechische als das lateinische Wort gehört dem biblischen und kirchlichen Sprachgebrauche an. Es bedeutet: das Unheilige heilig machen, dann: das Heilige heilig halten, mit Ehrfurcht behandeln. Die zweite Bedeutung ist hier festzuhalten.[15]) Die Bitte wird realisirt, wenn

[10]) Hieron. (zur Stelle): patrem dicendo se filios confitentur. — [11]) Aug. (2, 16): quo nomine et caritas excitatur; quid enim carius filiis debet esse quam pater? — [12]) Aug. (l. c.): quid enim jam non det filiis petentibus, cum hoc ipsum ante dederit, ut filii essent? — [13]) Darum leitet die Kirche in der hl. Messe dieses Gebet mit den Worten ein: praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere. — [14]) Vgl. Jac. 1, 17. — [15]) Aug. (2, 19): quod non sic petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum habeatur ab hominibus, i. e. ita illis innotescat Deus, ut non existiment aliquid sanctius, quod magis offendere debeant. Vgl. noch zu Lc. 11, 2. —

der Betende Gott als den Heiligen und als die Quelle aller Heiligkeit durch Wort und That bekennt, wenn er durch seinen Tugendwandel die Mitmenschen veranlaßt, Gott zu verherrlichen (vgl. 5, 16), und wenn er sich in kindlicher Furcht hütet, dem heiligen Willen Gottes zuwiderzuhandeln. — ὄνομά σου = nomen tuum, i. e. Dei patris. Der Ausdruck ist Bezeichnung Gottes, insoferne er sich den Menschen geoffenbart hat, und darum bei ihnen einen Namen hat, ihnen bekannt ist.[16])

V. 10. Zweite Bitte: „Es komme dein Reich."[1]) Wie die Vollbringung des Erlösungswerkes eine Verherrlichung Gott Vaters war,[2]) so vollzieht sich auch vorzugsweise in der Kirche Christi die Verherrlichung Gottes. Darum reiht sich naturgemäß an die vorige Bitte diese an. ἔρχεσθαι = kommen und seine Kraft entfalten.[3]) — Regnum tuum, i. e. Dei. Der Ausdruck bezeichnet das von Christus gegründete Reich, das Messiasreich, welches hier im selben Sinne ein Reich Gottes genannt wird, in welchem das messianische Werk Christi überhaupt ein Werk Gott Vaters heißt.[4]) Die Bitte geht also, wie das mit dem Substantiv verbundene Verbum aussagt, dahin, daß das Messiasreich sich immer weiter ausbreiten und ununterbrochen seine innere Kraft dadurch entfalte, daß es die einzelnen Menschen und Völker im Geiste der Lehre Christi umgestalte, so daß dieses Reich sich zugleich immer stärke im Innern, in den Herzen der Menschen geltend mache.[5]) Damit ist nicht ausgeschlossen das Bitten um das Kommen des Reiches der Seligkeit überhaupt, noch speziell das Bitten um das Kommen des Reiches der Vollendung am Weltende.[6])

Dritte Bitte. „Es geschehe dein Wille wie im Himmel, so auch auf Erden." Die Bitte hängt enge und innerlich mit der vorigen zusammen, weil in und mit der Ausbreitung des Reiches Gottes in

---

[16]) Vgl. zu Joh. 17, 6.

V. 10. [1]) Statt ἐλθέτω (B E K . . .) haben Tisch., W.-H. nach ℵ D . . . die alexandr. Form ἐλθάτω aufgenommen. — [2]) Vgl. Joh. 13, 31; 17, 4 f. — [3]) Aug. (2, 20) = manifestari; Jans. s. wendet sich gegen die Uebers. advenire statt venire. — [4]) Vgl. zu Joh. 4, 34. — [5]) Hieron. (Comm. zur Stelle): vel generaliter pro totius mundi petit regno . . . vel ut in unoquoque regnet Deus et non regnet peccatum in mortali hominum corpore. — [6]) An dieses dachten Chrys. (hom. 19 unter Berufung auf Röm. 8, 23), Aug., beide Jans., Mald., a Lap. u. A. Die von beiden Jans. gegen die von mir festgehaltene Erklärung vorgebrachte Einwendung, daß die Bitte so gefaßt aut non, aut non multum diversa sei von der vorangehenden und nachfolgenden, ist nicht durchschlagend, weil thatsächlich ein sehr inniger Zusammenhang besteht.

Verbindung steht die Erfüllung seines Willens. „Wille Gottes" = Gebote Gottes; denn diese sind Ausdruck seines Willens. Diese Bitte schließt zugleich in sich die Bitte um immer vollkommenere Erkenntniß dieses Willens und um die Gnade zur Erfüllung desselben. Im Himmel wird der Wille Gottes von den Engeln und den Seligen in vollkommener Weise erfüllt (vgl. Ps. 102, 21; Hebr. 1, 14), und wo das in gleicher Weise auf Erden geschieht, da ist das Reich Gottes völlig verwirklicht.

V. 11. Vierte Bitte. Mit dieser Bitte geht das Gebet des Herrn von der göttlichen Herrlichkeit auf die menschliche Bedürftigkeit über, und da lehrt uns der Heiland zuerst beten um das zur Erhaltung des leiblichen Lebens Nothwendige. Zwei Fragen sind hier kurz zu beantworten: 1. eine philologische: wie ist ἐπιούσιος abzuleiten und zu erklären? 2. eine sächliche: welches Brod ist Gegenstand der Bitte? Ad 1. Diese Frage kann, da sie schon bei Lucas eingehend erörtert wurde,[1]) kurz behandelt werden. ἐπιούσιος findet sich nur noch Lc. 11, 3, sonst nirgends im griechischen Sprachgebrauche. Nach Origenes ist der Ausdruck wahrscheinlich vom Uebersetzer des hebräischen Originaltextes gebildet worden. Die lateinischen Uebersetzungen vor Hieronymus haben dafür quotidianus,[2]) Hieronymus selbst hat in seiner Emendation bei Matthäus dafür supersubstantialis gesetzt.[3]) Aber sowohl im öffentlichen wie im privaten Gebrauche des „pater noster" in der Form bei Matthäus ist die ursprüngliche Uebersetzung „panem nostrum quotidianum" beibehalten worden. Gewöhnlich wird ἐπιούσιος entweder von ἐπεῖναι (= adesse) oder von ἐπὶ und οὐσία = ad substantiam pertinens hergeleitet, und beide Ableitungen sind, wenn auch selten, so doch sprachlich zulässig, und sie geben einen guten, durch den Zusammenhang nahegelegten Sinn.[4]) Im ersten Falle ist zu paraphrasiren: Brod, welches gerade da ist, d. h. für den laufenden Tag genügt[5]), im zweiten: Brod, welches zur Erhaltung des Lebens oder zum (nothwendigen) Lebensunterhalt gehört.[6]) — Dagegen leiten andere Erklärer ἐπιούσιος von ἐπιέναι (= accedere) her = Brod für den folgenden

V. 11. [1]) Vgl. Comm. zu Lc. S. 192 ff. — [2]) Vgl. Cod. Brix. — [3]) Vgl. Comm. zur Stelle: quod nos supersubstantialis expressimus, in Graeco habetur ἐπιούσιον. — [4]) Vgl. über das Nähere Comm. zu Lc. l. c. — [5]) So die altlateinischen Verss., u. viele Vulgatahandschr. (vgl. Wsw.), auch Chrys. (hom. 19) erklärt zweimal: τουτέστιν τὸν ἄρτον τὸν ἐφήμερον. — [6]) So besonders die griechischen Exegeten, auch Chrys. (oder wer sonst der Verfasser der betreffenden Homilie ist):

Tag.[7]) Sie stützen sich besonders auf die Mittheilung des hl. Hieronymus, daß im Hebräer-Evangelium statt ἐπιούσιος mahar, crastinum gestanden habe (vgl. Comm. zu Lc.). — Ad 2. Mit der großen Mehrzahl der Exegeten ist im Anschlusse an den hl. Chrysostomus zunächst an leibliche Speise zu denken. Weil der Christ durch die Bitte um das tägliche, nöthige Brod[8]) seinen Glauben an Gott als den Spender jeglicher Gabe sowie sein kindliches Vertrauen zum himmlischen Vater ausdrückt, so paßt sie sehr gut in das Gebet des Herrn. Weil nach biblischem Sprachgebrauche die geistigen Güter vielfach unter dem Bilde von Speise und Trank dargestellt werden,[9]) so haben viele Väter und Exegeten, besonders solche, welche sich an den Vulgatatext hielten, entweder nur an geistiges Brod gedacht oder beide Arten von Nahrung in Verbindung gebracht.[10]) Der hl. Augustinus[11]) bemerkt, die Bitte könne genommen werden aut pro omnibus, quae hujus vitae necessitatem sustentant, aut pro sacramento corporis Christi, aut pro spirituali cibo (= Joh. 6, 27). Er zieht aber an dieser Stelle die letzte Erklärung vor, ohne die zwei andern geradezu auszuschließen.

V. 12. Fünfte Bitte. Neben den Bedürfnissen des leiblichen Lebens hat der Mensch auch Bedürfnisse zur Erhaltung und Förderung des geistigen Lebens, um welche er in gleicher Weise bitten muß; daher lehrt der Heiland die sündigen Menschen bitten um Nachlassung der Sünden: „Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“[1]) ὀφείλημα = das, was einer schuldig ist (quod ex jure solvi debet), d. h. die Schuld (debitum); dann speziell: die Schuld, welche sich der Mensch durch eine Versündigung gegen Gott

---

τὸν ἄρτον ἐπιούσιον, τουτέστιν, ἐπὶ τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος διαβαίνοντα καὶ συνκρατῆσαι (vel συνκροτῆσαι) ταύτην δυνάμενον. Vgl. Migne, Patres Graec., tom. 58, p. 827. Syr. Uebers.: panis indigentiae seu necessitatis nostrae. So auch viele spätere Erklärer. — [7]) Schon erwähnt von Ambros. de sacr. V. 4, 24: panem advenientem, bes. vertheidigt von Schegg zur Stelle u. H. Weiß, S. 77 f. — [8]) „Brod“ nach hebr. Sprachgebrauche = Nahrung überhaupt. Nur um die nothwendige Nahrung, nicht um die Mittel zum Genußleben lehrt Christus beten (Chrys. u. A.). — [9]) Vgl. Joh. 4, 10 ff.; 32 ff.; 6, 33 ff.; Hebr. 6, 4 f. — [10]) Ambr. (l. c.): ille panis vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit. Hieron. (zur Stelle): panis qui omnes substantias et universas creaturas superat. — [11]) 2, 25—27.

V. 12. [1]) Mald.: non est sensus, fore, ut hac sola conditione nobis Deus debita nostra dimittat, si nos debitoribus nostris dimittamus; sed ut nisi dimiserimus aliis, nec ille nobis dimittat. — Die Rec. hat ἀφίεμεν = dimittimus (Vulg.). Dagegen haben Tisch. u. W-H. nach ℵ B u. 5 Vulgata-

zugezogen hat, die Sünde, die Sündenschuld (debitum peccati). In dieser dem biblischen Sprachgebrauche angehörenden Bedeutung ist das griechische und lateinische Wort festzuhalten. ὀφειλέται ἡμῶν = debitores nostri, i. e. illi homines, qui in nos peccando nos offenderunt et nondum satisfecerunt. ὡς bezeichnet die Norm, nach welcher wir Gott um Verzeihung unserer Sünden bitten dürfen. Ein Zweifaches lehrt der Heiland: Daß erstens der Christ Gott gar nicht um Verzeihung der Sünden bitten dürfe, wenn er dem Nebenmenschen nicht verzeiht, und zweitens, daß das menschliche Vergeben unerläßliches Requisit ist, um die göttliche Vergebung zu erlangen. Damit ist nicht gesagt, daß der Mensch durch Verzeihen gegenüber dem Mitmenschen sich die Verzeihung Gottes verdienen könne. Diese bleibt immer ein göttliches Gnadengeschenk, welches zu erlangen nur jener hoffen darf, der dem Mitmenschen verzeiht. Diese Bitte erinnert den Menschen täglich an seine Sündhaftigkeit und Armseligkeit; sie gibt Hoffnung auf göttliche Hilfe, und sie ist ein starkes Motiv zur Demuth und Versöhnlichkeit.

V. 13.[1] Sechste Bitte. „Und führe uns nicht in die Versuchung." Die richtige Erfassung des Sinnes dieser Bitte ist bedingt durch die genaue Bestimmung des Begriffes πειρασμός, tentatio. πειρασμός bezeichnet zunächst Prüfung, dann steht der Ausdruck auch zur Bezeichnung verschiedener Verhältnisse und Widerwärtigkeiten des Lebens, welche darum πειρασμοί genannt werden, weil sie den Menschen wegen seiner Schwachheit in die Gefahr des Falles bringen, obgleich sie nach der Absicht Gottes den Glauben und das Glaubensleben der Christen erproben und bewähren sollen (vgl. Röm. 5, 3; Jac. 1, 3); endlich bezeichnet er auch den sündhaften Reiz der bösen Lust (concupiscentia), das incitamentum peccandi. Da Gott, der absolut Heilige und Unversuchbare, in der zuletzt angeführten Art niemand versucht (Jac. 1, 13), so ist der Ausdruck zunächst in der an zweiter Stelle angeführten Bedeutung festzuhalten. Obgleich diese Art der tentationes nach dem heiligen Willen Gottes nur unsere Erprobung und Bewährung bezweckt, so kann durch sie doch auch wegen unserer Schwachheit die concupiscentia wachgerufen werden, und mit Rücksicht auf

---

handschr. ἀφήκαμεν (dimisimus). Die verschiedenen Lesearten begründen keine Sinnverschiedenheit; das Tempus Präsens drückt die Nothwendigkeit des Verzeihens aus, das Perf. stellt die menschliche Verzeihung (wenigstens als inneren Act) als schon erfolgt hin in dem Momente, wo die göttliche Verzeihung erfleht wird.

diese fragilitas humana lehrt uns Jesus beten: führe uns nicht in Versuchung.[1]) Nach dieser Auffassung ist εἰσφέρειν = inducere in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten; denn Gott, der Lenker und Leiter der menschlichen Geschicke, führt auch jene äußeren, zur Prüfung dienenden Lebensverhältnisse herbei. Demnach steht diese Bitte weder mit Jac. 1, 13 noch auch mit Jac. 1, 2 im Widerspruche. An der zuerst genannten Stelle ist die Rede von inneren Versuchungen, deren Quelle die Concupiscenz ist, hier aber von äußeren prüfenden Verhältnissen. Wenn Jacobus (1, 2) die Versuchungen, in welche wir gerathen, als Gegenstand der Freude anzusehen lehrt, während der Heiland uns um Bewahrung vor diesen Versuchungen beten heißt, so besteht nur ein scheinbarer Widerspruch. Wir freuen uns in den Versuchungen, in die wir gerathen sind, im Hinblicke auf die himmlische Glorie (Röm. 8, 18), deren wir durch Bewährung in denselben theilhaftig werden (vgl. 1 Petr. 1, 6. 7); wir bitten um Bewahrung vor Versuchungen im Hinblicke auf die Schwachheit unseres Fleisches (Gal. 5, 17) und auf die daraus sich ergebende Gefahr versuchlicher Zustände. — Dagegen erklären die alten Exegeten durchgängig und die meisten neueren katholischen tentatio zunächst von dem, sei es von innen oder von außen kommenden sündhaften Reiz (incitamentum peccandi), und sie fassen Jesu Wort als Bitte entweder: 1. um Bewahrung vor einer derartigen Versuchung, oder 2. um Sieg über eine solche Versuchung, in welche jemand gefallen ist, oder endlich 3. als Bitte um beides. Diese Erklärung ist sachlich vollkommen richtig und neben der ersten, welche dem Wortlaute mehr zu entsprechen scheint, mit um so mehr Recht festzuhalten, als sie in derselben eingeschlossen ist.[2])

V. 13.[1] [1]) So auch Schegg, Schanz. — [2]) Schwierigkeiten in der Erklärung dieser Bitte bereitet εἰσφέρειν = inducere, welches seiner nächsten Wortbedeutung nach ein directes Einwirken Gottes auszusagen scheint. Aug. (2, 30) bemerkt, daß nur ‚nonnulli codices' inducas haben, dagegen: multi autem precando ita dicunt: ‚ne nos patiaris induci in tentationem', exponentes videlicet quomodo dictum sit ‚inducas'. Die Textgestalt, ne patiaris nos induci in tentationem, findet sich in zwei uns erhaltenen Vulgatahandschr. (vgl. Wsw.) und bei Ambros. (de sacr. 5, 4 u. 6, 5). Die Exegeten paraphrasiren vielfach auch: ne permittas induci (Lyr., Jans. s.), und nach Jans. s. ist inducere statt permittere induci gewählt: ut intelligamus, adversarium nihil contra nos posse, nisi Deus ante permiserit. Aug. selbst nimmt εἰσφέρειν = inferre und erklärt dahin: non hic oratur, ut non tentemur, sed ut non inferamur in tentationem. Dieses inferri in tentationem ist nach der weiteren Exposition des Kirchenvaters = in eine so gefährliche Versuchung kommen, in welcher der Mensch

V. 13². Siebente Bitte. „Sondern erlöse uns vom Uebel." (Amen.) An die Bitte um Bewahrung vor der Versuchung schließt sich als Schluß des Vater unser die Bitte um Erlösung vom sittlich Bösen, von der Sünde überhaupt.[1]) πονηρόν, malum wird nach Augustin am besten als Neutrum gefaßt. Dafür scheint auch zu sprechen die Vulgata und ganz bestimmt die deutsche Uebersetzung: vom Uebel. Zu verstehen haben wir darunter das sittlich Böse, die Sünde und ihre Folgen.[2]) — Zahl der Bitten des Gebetes des Herrn. Im Anschlusse an den hl. Augustinus werden meistens sieben Bitten gezählt.[3]) Dagegen nehmen Orig., Chrys., Jans. s., welche die Schlußworte des Vater unser nur als Erläuterung der sechsten Bitte fassen, nur sechs Bitten an. — Die Doxologie ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν ist ohne Zweifel ein alter kirchlicher Zusatz, welcher für den Gebrauch des „Vater unser" beim Gottesdienst beigefügt wurde und aus den liturgischen Büchern in den heiligen Text selbst überging.[4])

V. 14. 15, vgl. die Erklärung zu V. 12.

γ) Vom Fasten (V. 16—18).

V. 16. „Wenn ihr aber fastet, so werdet nicht wie die Heuchler finster blickend; denn sie entstellen ihr Antlitz, damit sie den Menschen als Fastende erscheinen. Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn weg." νηστεύειν = jejunare, gemeint ist zunächst das von den Pharisäern regelmäßig zweimal in der Woche gehaltene Privatfasten,[1]) und zwar am Donnerstag, an welchem Wochentage Moses auf den Berg Sinai gestiegen sein soll, und am Montag, da er an einem Montag

---

unterliegt. Ebenso Hieron.: in tentationem, quam ferre non possumus. Dagegen betont Chrys. (hom. 19) die Bewahrung vor der Versuchung: διδάσκων παραιτεῖσθαι τοὺς ἀγῶνας. Der Catech. Rom. (IV., 15, quaest. 11) bemerkt zu inducere: dicimur autem ‚induci' in tentationem, quum tentationibus succumbimus... Deinde dicitur nos in tentationem inducere is, qui etsi non tentat ipse neque operam dat, quo tentemur, tentare tamen dicitur, quia, quum possit prohibere, ne id accidat, aut ne tentationibus superemur non impedit.

V. 13² 1) ἀλλά ist steigernd: non solum ... sed etiam (Aug. 2, 35). — 2) Orig., Chrys., Mald., Menoch., Bisp., Schanz denken an den Teufel. — 3) Auch Jans. s. constatirt, daß V. 13, um den es sich in dieser Frage handelt, nach gewöhnlicher Auffassung zwei Bitten enthält. — 4) Sie findet sich bei Chrys., bei Ambros. (de sacr. 6, 5), ferner in drei Italahandschr. mit und in zwei weiteren ohne Amen. — Zu „Amen" bemerkt Hieron.: signaculum orationis dominicae est, quod Aquila interpretatur ‚fideliter', nos ‚vere' dicere possumus.

V. 16. 1) Vgl. Lc. 18, 12. —

von dort wieder herabstieg. Das mosaische Gesetz schreibt nur einen allgemeinen Fasttag, nämlich am zehnten Tage des 7. Monats, am großen Versöhnungstag vor.[2]) Dazu kamen nach dem Exile noch mehrere allgemeine Fasttage im Jahre, und außerdem wurde allgemein gefastet bei außerordentlichen öffentlichen Bedrängnissen.[3]) — Mit dem Fasten verbanden vorzugsweise die Pharisäer noch andere Trauerzeichen: Unterlassung des Waschens, des Salbens, Bestreuen des Hauptes mit Asche u. s. w. Dadurch verschafften sie sich ein finsteres Aussehen. σκυθρωποί (von σκυθρός und ὤψ) = qui sunt tristi ac tetrico vultu (Grimm), Vulg. tristes. Die folgenden Worte bilden eine Erläuterung. ἀφανίζειν zunächst = unsichtbar machen, aus den Augen entrücken (efficere, ut non conspiciatur), ganz speziell = zerstören, tödten; dann metaphorisch = entstellen (deformare). Die letzte Bedeutung ist festzuhalten: durch den Schmutz am Gesichte und Barte sowie durch die affectirte traurige Miene entstellten sie ihr Antlitz. In der gleichen Bedeutung steht hier exterminare abweichend vom profanen Sprachgebrauche.[4]) Auf diese Trauer- und Bußzeichen beim Fasten legten die Pharisäer darum ein so großes Gewicht, um ihr Fasten zur Kenntnis der Menschen zu bringen.

V. 17. 18. „Du aber, wenn du fastest, salbe dein Haupt und wasche dein Angesicht, damit du nicht den Menschen als fastend erscheinst, sondern deinem Vater, der im Verborgenen ist. Und dein Vater, der im Verborgenen ist, wird dir vergelten." Die Forderung des Herrn schließt sich an den Gebrauch der Juden an, welche besonders an Fest- und Freudentagen sich wuschen und das Haupt salbten. Der Sinn der Forderung ist: Beim Fasten ist nicht blos jede Ostentation zu meiden, sondern es soll als eine Tugendübung möglichst vor den Menschen verborgen werden.[1]) Die Richtigkeit dieser Erklärung ergibt sich auch aus dem Zwecke des Fastens. Wir fasten um für die Sünden

---

[2]) Vgl. Lev. 16, 29; 23, 27. — [3]) Vgl. Kirchenlex. 4, 1251 f. — [4]) Vgl. Hagen 75, Kaulen 153. — Hieron. (ebenso Wsw.) hat statt exterminant aufgenommen demoliuntur. Er gibt folgende Erklärung: demolitur autem hypocrita faciem suam, ut tristitiam simulet et animo forte laetante luctum gestet in vultu.

V. 17. 18. [1]) Aug. (2, 40): et in hoc opere cavendum est, ne subrepat aliqua ostentatio et appetitus laudis humanae, qui duplicet cor et non sinat mundum et simplex esse ad intelligendum Deum. —

Sühne zu leisten, um uns möglichst von der Welt loszulösen und zu Gott zu erheben, um uns für die Tugendübung zu stärken.[2])

5. Aufforderung zur Uebung der Gerechtigkeit. 6, 19—34.

Zusammenhang und Redefortschritt. Nachdem der Heiland seine Zuhörer über das Wesen der Gerechtigkeit und über die rechte Art, dieselbe zu üben, belehrt hat, fordert er sie jetzt auf zur Uebung der Gerechtigkeit selbst, und er stellt dieselbe hin als die höchste Lebensaufgabe, welcher der Mensch sich ungetheilt hingeben müsse.

V. 19. „Sammelt euch nicht Schätze auf der Erde, wo Motte und Fraß (Fraß und Motte)[1]) sie vernichten, und wo Diebe einbrechen[2]) und stehlen." Der Herr warnt vor dem Ansammeln von irdischen Schätzen, weil selbe vergänglich und verlierbar sind. Die θησαυροί sind nicht blos Geld, sondern alles, was nach dem Urtheile der Weltmenschen in die Klasse von „Schätzen" gehört.[3]) Speciell wird hingewiesen auf Geld und (kostbare) Kleider.[4])

V. 20. Im Gegentheile soll der Jünger Christi himmlische Schätze sammeln, die unvergänglich und unverlierbar sind. Solche Schätze sind aber der im Himmel aufbewahrte Lohn für die guten Werke überhaupt (vgl. 5, 12; 6, 4. 18), insbesondere aber der reiche Lohn für das gespendete Almosen[1]): dat hic rationem tuto collocandi et asservandi thesauros etiam terrenos, si quos habuerint, ne eos largiendo perdere viderentur (Jans. j.).

---

[2]) Präf.: Deus, qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia. — Statt ἐν κρυπτῷ (Rec.) ist mit Tisch., W.-H. nach ℵ B D . . . ἐν κρυφαίῳ zu lesen.

V. 19. [1]) σὴς καὶ βρῶσις = tinea et aerugo (seu erosio vel comestura). σής = tinea, i. e. vermiculus vestes rodens ac perdens (Kleidermotte). βρῶσις = das Zerfressen (erosio seu comestura), die Vulg. hat den engeren Begriff aerugo = Rost, durch welchen Metalle zerfressen werden. Die Vulg. hat beide Ausdrücke in umgekehrter Ordnung, und überdies ist in den Handschr. erugo stärker bezeugt als aerugo (gedruckte Vulg.) — [2]) διορύσσειν = hindurchgraben (nämlich durch die Wände des Aufbewahrungsortes) = einbrechen. — [3]) thesaurizare = reponere thesauros. in terra kann an sich sowohl mit dem Verb. = auf Erden ansammeln, als auch mit dem Substantiv verbunden werden: Schätze auf Erden, d. h. irdische Schätze; doch begründet dies keinen Unterschied in der Sache, da Schätze, deren Aufbewahrungsort die Erde ist, irdische Schätze sind. — [4]) Hieron. zur Stelle: hoc non solum de pecunia, sed et de cunctis passionibus (eine weniger verbürgte Lesart: possessionibus) sentiendum est.

V. 20. [1]) Vgl. Lc. 6, 38; 12, 33; 1 Tim. 6, 18; Tob. 4, 7 ff.

V. 21. Zweites Motiv, warum die Christen himmlische Schätze sammeln müssen: „Denn wo dein Schatz ist, dort wird auch dein Herz sein." Die Worte sind wahrscheinlich eine sprichwörtliche Sentenz. Zum richtigen Verständnis derselben ist zu beachten der Ausdruck thesaurus tuus = id, in quo omne tempus et omne studium collocas.[1]) Irdische Schätze heften das Menschenherz mit seinen Neigungen und Strebungen an die Erde, nur himmlische Schätze erheben es in den Himmel, in die Wohnung des Vaters, wo es sein soll und allein Ruhe findet.[2])

V. 22. 23. Um der Aufforderung, himmlische Schätze zu sammeln, noch mehr Nachdruck zu geben, lehrt der Heiland in einer schönen Gleichnißrede, daß das Streben nach himmlischen Gütern dem geistigen Leben Licht verleiht, hingegen das Streben nach irdischen Gütern in tiefe geistige Finsterniß versetzt. 1. Allgemeines Axiom: „Die Leuchte des (deines) Körpers ist das (dein) Auge.[1]) Das Auge wird die Leuchte des Körpers genannt, weil es demselben Licht zuführt und der Leib ohne Auge im Dunkeln wäre. — 2. Anwendung des allgemeinen Axioms auf die Zuhörer und Ausführung desselben: „Wenn (also)[2]) dein Auge gesund ist, wird dein ganzer Leib erhellt sein, wenn aber dein Auge krank ist, wird dein ganzer Leib verfinstert sein." ἁπλοῦς = simplex, sanus, d. h. physisch gesund. Der Ausdruck bezeichnet sonst eine sittliche Eigenschaft; er dürfte aber hier darum gewählt sein, weil die physische Eigenschaft des Leibesauges als Bild einer Qualität des Geistesauges dient.[3]) totum corpus lucidum = alle Glieder des Körpers können, weil sie im Lichte sind, ihre Functionen unbehindert und richtig entfalten. — 3. Application der Bildrede auf das geistige Gebiet: „Wenn nun das Licht, welches in dir ist, Finsterniß ist, wie groß ist (dann) die Finsterniß!" Der Form nach haben wir eine Argumentation a minori ad majus. τὸ φῶς, lumen, entspricht dem lucerna im Bilde. Das Geistesauge des Menschen der νοῦς,[4]) d. h.

V. 21. [1]) a Lap. — [2]) Vgl. Phil. 3, 20; Col. 3, 2 ff.; 2 Cor. 4, 17 und Aug. (confess. 9, 13).

V. 22. 23. [1]) Wsw. hat die Pron. tui und tuus gestrichen; im Griech. ist nur das Pron. nach ὀφθαλμός durch B bezeugt. — [2]) οὖν fehlt zwar in ℵ, Ital., Vulg., findet sich aber in B E G K . . . bei Aug. (2, 45) und wurde von W-H. aufgenommen. — [3]) Hieron. (zur Stelle): simplex oculus et purus simplicia intuetur et pura. Hoc totum transferet ad sensum. Jans. s. (c. 43): ut intelligeremus, transitum debere fieri ab oculo corporis ad oculum mentis. — [4]) Chrys. (hom. 21); und er führt aus, daß für den Blinden alle Schätze der

das Erkenntniß- und Willensvermögen, ist seiner Natur nach selbst Licht, wenn auch seit dem Sündenfalle geschwächt, und zugleich eine Leuchte, welche das höhere Licht der göttlichen Offenbarung uns zuführt. Wenn nun dieses geistige Licht des Menschen Finsterniß ist, d. h. wenn das geistige Auge verfinstert ist, dann geräth der Mensch in einen schlimmen Zustand sittlichgeistiger Finsterniß. Diese Verfinsterung des Geistesauges und damit die geistig sittliche Finsterniß wird aber nach dem Zusammenhange herbeigeführt, wenn der Mensch die irdischen Güter als seine Schätze betrachtet und sie darum zum Gegenstande seines Strebens und seiner Liebe macht.

V. 24. Die Mahnung des Herrn, nicht irdische, sondern himmlische Schätze zu sammeln, müssen wir ferner beherzigen, weil Gottesdienst und Mammonsdienst unvereinbar sind: „Niemand kann zweien Herren dienen; denn er wird entweder den Einen hassen und den Anderen lieben, oder er wird dem Einen anhängen und den anderen verachten. Ihr könnt nicht Gott und dem Mammon dienen." Der ganzen Argumentation liegt die nicht direct ausgesprochene Wahrheit zu Grunde, daß der Mensch als beschränktes Wesen in einem Dienstverhältniß stehen muß; seine Freiheit besteht nur darin, daß er zwischen zwei Herren wählen kann. Der allgemeine Ausdruck duobus dominis wird näher bestimmt durch den zweiten Verstheil; gemeint sind die zwei mit ihren Forderungen einander direct entgegenstehenden Herren: Gott und der Mammon.[1]) Zur vollen und richtigen Würdigung der Sentenz ist δουλεύειν = servire zu beachten. Der Heiland spricht von einer solchen Anhänglichkeit an die Mammonsgüter, von einer solchen Hingabe an sie, daß der Mammon der Herr und der Mensch der Diener (servus) ist, während nach der von Gott gewollten Ordnung der Mensch der Herr ist, welcher die zeitlichen Güter nur als Mittel zu einem

---

Erde keinen Werth haben. Dagegen erklärt Aug. (2, 45) lumen von der rechten Intention: oculum ergo hic accipere debemus ipsam intentionem . . . quae si fuerit recta . . . omnia opera nostra bona.

V. 24. [1]) μαμωνᾶς (die Lesart μαμμ. ist schwach bezeugt) = Reichthum, der hier personificirt wird. Die gedruckte Vulg. hat mammona, aber die meisten Handschr. mamona. Der Ausdruck ist nach dem chald. מָמוֹנָא gebildet (Hieron. mammona sermone Syriaco divitiae nuncupantur), welches Wort sich auch im Punischen findet (Aug. 2, 47: congruit et Punicum nomen; nam lucrum Punice mammon dicitur). Es wird theils vom hebräischen amen = confidere, theils von taman = abscondere abgeleitet. —

höheren Zwecke gebraucht.[2]) μισεῖν, odio habere, und ἀγαπᾶν, diligere, sind streng in der Wortbedeutung „hassen", „lieben" festzuhalten.[3]) Die Abschwächung in „mehr lieben oder weniger lieben" verstößt gegen den Sprachgebrauch und gegen den factischen Sachverhalt; denn die beiden Herren sind so ihrem Wesen nach einander entgegengesetzt, daß Haß gegen den einen nothwendig Liebe zum andern zur Folge hat. Sowohl Gott als auch der Mammon beansprucht ausschließlichen Dienst und völlige Hingabe des Menschen, weshalb Gottesdienst und Mammonsdienst nicht miteinander vereinbar sind.[4])

V. 25. Im engen Anschlusse an V. 24 warnt der Heiland seine Zuhörer vor der ungeordneten und ängstlichen Sorge um Nahrung und Kleidung: „Deswegen sage ich euch: Seid nicht besorgt für euer Leben, was ihr essen (oder was ihr trinken),[1]) noch für euren Leib, was ihr anziehen sollet." διὰ τοῦτο = ideo folgert aus V. 24: weil Gottesdienst und Mammonsdienst unvereinbar sind, wir aber Gott dienen müssen. μεριμνᾶν = sollicitum esse, curis sollicitari.[2]) Nach dem Zusammenhange mit V. 24 und nach den im Abschnitte vorgeführten Motiven haben wir an das Sorgen der Mammonsdiener zu denken, an ein solches Sorgen um die irdischen Güter, welches aus Mangel an Vertrauen auf die göttliche Vorsehung entspringt und von Gott abzieht, an ein Sorgen, welches ein charakteristisches Merkmal der Heiden ist, d. h. an das ungeordnete, ängstliche Sorgen.[3]) Dieses und nicht das pflichtgemäße Bemühen um den nöthigen Lebensunterhalt wird zurückgewiesen.[4]) ψυχή, anima, ist Hebraismus = physisches Leben. Die Warnung ist sehr wichtig; denn die ungeordnete Sorge um das Zeitliche disponiert zur Habsucht, und sie ist häufig der Mantel, in den sich der Geiz hüllt. — Durch einen Schluß a majori ad minus: „Ist

---

[2]) Hieron. (zur Stelle): et non dixit, qui habet divitias, sed qui servit divitiis. Qui enim divitiarum servus est, divitias custodit ut servus, qui autem servitutis excussit jugum, distribuit eas ut dominus. Vgl. dazu Lc. 16, 1 ff. — [3]) Vgl. Comm. zu Lc. 14, 26. — [4]) ἀντέχεσθαι cum gen. = alicui (firmiter) adhaerere (Lc. 16, 13); die Vulg. hier = sustinere, i. e. imperium ejus patienter ferre (Jans.).

V. 25. [1]) Der Beisatz: ἢ (καὶ) τί πίητε findet sich B E G K ... Italahandschr., wurde von W-H. in Klammern gesetzt. — [2]) Die gedruckte Vulg. hat soliciti (soll. bei Loch ist uncorrect), die besten Handschr. aber sollicitі. — [3]) Manche Exegeten finden diesen Gedanken schon im Verb. direct ausgesprochen (z. B. Hieron., Menoch.). — [4]) Hieron. (zur Stelle): labor exercendus est, sollicitudo tollenda. Vgl. 2 Theſſ. 3, 8 ff. —

das Leben nicht mehr als die Speise und der Leib nicht mehr als die Kleidung?" wird dieses Sorgen als ein unbegründetes hingestellt. Vorausgesetzt ist, daß wir Leben und Leib von Gott haben.[5])

V. 26. 27. Der Heiland warnt jetzt speciell vor der ungeordneten Sorge um Nahrung und bezeichnet sie zunächst (V. 26) als „unnöthig". „Sehet hin auf die Vögel des Himmels, daß sie nicht säen noch ernten, noch in die Scheuern sammeln, und euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel vorzüglicher als sie?" In lebendiger und eindringlicher Rede fordert Jesus die Zuhörer auf, bezüglich ihres Verhaltens um die nöthige Nahrung die Lehre zu beherzigen,[1]) welche ihnen die tägliche Erfahrung nahelegt. Absichtlich heißt es: Vögel des Himmels (Lc. Raben); denn es soll betont werden, daß sie sich selbst überlassen sind. διαφέρειν τινός = vorzüglicher sein als Jemand; hat an sich schon comparative Bedeutung, welche hier noch durch μᾶλλον gesteigert wird: viel vorzüglicher sein = magis pluris esse. Die Argumentation geht a minori ad majus.[2]) — Diese Sorge ist aber auch „unnütz" (V. 27): „Wer von euch aber kann durch Sorgen zu seinem Lebensalter eine Elle hinzufügen?" ἡλικία kann sowohl Lebensalter (aetas), als auch Leibesgröße (statura, Vulg.) bedeuten. Die erste Bedeutung ist vorzuziehen.[3]) Der Heiland will nämlich den Gedanken darlegen, daß das Sorgen nach Irdischem vergeblich sei, weil man dadurch nicht das Geringste erreicht. Nun ist für die menschliche Lebensdauer eine Elle (die Lebenszeit als Längenmaß gedacht) ein verschwindend kleiner Zeitmoment, während für die Leibeslänge eine Elle etwas sehr Großes ist.[4])

V. 28—30. Ebenso eitel ist auch die Sorge um Kleidung. Als Beweis dafür führt der Heiland die Sorge Gottes um die Blumen des Feldes an. „Und was seid ihr besorgt um Kleidung? Betrachtet

---

[5]) Hieron.: qui majora praestitit et minora praestabit.

V. 26. 27. [1]) ἐμβλέπειν = mente contemplari, considerare (W. Grimm), mit Sorgfalt besehen, um sich ein Urtheil zu bilden, um eine Lehre zu ziehen = respicere. — [2]) Mald.: si Deus illa, cum et vilissima sint animalia et eorum pater non sit, tamen providentissime pascit, quanto magis pascet vos, qui et homines et ejus filii estis. — [3]) a Lap., Schanz, Knabenb. u. A. — [4]) πῆχυς zunächst = Unterarm (brachium inferius), dann bei den Juden gebräuchliches Längenmaß, die Elle (cubitus, ulna), welche der Länge vom Ellbogen bis zum äußersten Ende des Mittelfingers gleichkam (Schegg, B. Arch. 296 ff.). — Zum Gedanken vgl. Lc. 12, 15—21.

die Lilien des Feldes, wie sie wachsen; sie mühen sich nicht ab, noch auch spinnen sie.“ Auch hier deutet das gebrauchte Verbum[1]) an, daß sich die Zuhörer aus dem angeführten Beispiele eine heilsame Lehre für ihr Verhalten in der Welt ziehen können. „Die Lilien des Feldes“, d. h. die Lilien, welche auf dem Felde, also ohne menschliche Pflege so schön wachsen. Mald.: quae nec hominum cura plantantur nec aluntur. Und nicht einmal Salomon in seiner ganzen Königspracht (= in omni gloria sua) ist zu vergleichen mit der Schönheit einer Feldlilie. — Der V. 30 enthält die Anwendung von V. 28 und 29 in Form eines Schlusses a minori ad majus. „Wenn er aber das Gras des Feldes, welches heute ist und morgen in den Ofen geworfen wird, also kleidet, wird er nicht um viel mehr euch Kleingläubige [nämlich kleiden] (um wie vielmehr wird er euch Kleingläubige [nämlich kleiden])?“[2]) Statt „Lilien des Feldes“ gebraucht der Herr jetzt den Ausdruck „Gras des Feldes“. Gras ist nach biblischem Sprachgebrauche häufig Bezeichnung einer hinfälligen Sache; diese Hinfälligkeit wird hier noch besonders hervorgehoben durch den Beisatz: quod hodie est et cras in clibanum mittitur.[3]) ὀλιγόπιστοι, Kleingläubige. Mit dieser Bezeichnung deckt der Heiland die letzte Quelle jenes Sorgens auf, vor dem er in diesem Abschnitte warnt, — Mangel an Vertrauen auf die väterliche Fürsorge Gottes.

V. 31. 32. Hier wird aus dem Ganzen die schon V. 25 enthaltene Warnung gefolgert, welche im V. 32 durch einen Grund weiter motivirt wird (vgl. zu 5, 46). „Sorget also nicht, indem ihr sprechet: Was sollen wir essen oder was sollen wir trinken oder womit sollen wir uns bekleiden? Denn nach allem diesem trachten die Heiden; euer Vater weiß, daß ihr alles dessen bedürfet.“ Das Verhalten der Heiden wird mit ἐπιζητεῖν = studiose quaerere seu inquirere = nach etwas eifrig streben bezeichnet: hoc unum agunt, ut tamquam propria industria, toto animi studio et sollicitudine res vitae necessarias parent (Jans.). Dagegen soll der Christ in seinem Bemühen um den

V. 28—30. [1]) καταμανθάνειν = accurate et diligenter discere, i. e. considerare. — [2]) Die Textgestalt der Vulg.: quanto magis ist im Griech. fast gar nicht bezeugt. Statt modicae fidei (gedruckte Vulg.) haben die meisten und besten Handschr. minimae fidei (vgl. zu 8, 26). — [3]) Chrys. (hom. 23) καὶ οὐδὲ τῷ ὀνόματι ἀρκεῖται τούτῳ, ἀλλὰ πάλιν ἑτέραν εὐτέλειαν προστίθησιν εἰπών· σήμερον ὄντα. Nach Mald. wählt der Herr foenum: ut ostenderet, nihil tam vile esse, nihil tam abjectum, cujus Deus summam non habeat curam.

nothwendigen Lebensunterhalt[1]) festhalten: 1. daß der allwissende Gott seine Bedürfnisse kennt, 2. daß er als Vater seinen Kindern helfen will, daß er 3. als der Allmächtige helfen kann. Trotzdem ist der Christ der Pflicht, die göttliche Hilfe sich zu erbitten, nicht enthoben (vgl. V. 8).

V. 33. Norm für das Verhalten der Jünger Jesu: „Suchet aber (also)[1]) zuerst das Reich (Gottes)[2]) und seine Gerechtigkeit, und dieses alles wird euch hinzugegeben werden.“ πρῶτον = prius, i. e. ante omnia. Damit ist 1. ausgesprochen, daß das Suchen des Himmlischen die höchste Aufgabe des Christen ist; 2. wird angedeutet, daß ein anderes Trachten nicht geradehin ausgeschlossen ist, sondern daß es sich dem Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit als dem Wichtigsten völlig unterordnen müsse.[3]) δικαιοσύνη αὐτοῦ = justitia ejus, i. e. Dei; die Beziehung des Pron. auf βασιλείαν (regnum) ist wegen des Genus ausgeschlossen. „Gerechtigkeit Gottes“ = Gerechtigkeit, deren Urheber Gott ist, und vermöge welcher der Mensch vor Gott wahrhaft gerecht ist. Wenn die Jünger vorerst nach dem Himmlischen trachten, so wird ihnen dies alles, d. h. Speise, Trank, Kleidung, hinzugegeben werden. Auch irdischen Segen bringt das Streben nach dem Himmel.[4])

V. 34. Schlußfolgerung aus der ganzen Ermahnung von V. 25 an. „Sorget also nicht für den kommenden Tag; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Genug hat der (laufende) Tag an seinem Uebel.“ Mit οὖν wird die Ermahnung aus dem Vorigen gefolgert; der Heiland weist somit nicht jede Sorge um die Zukunft zurück,

V. 31. 32. [1]) Der hl. Chrys. (hom. 23) macht aufmerksam, daß Gott, der Gras, ein superfluum, so herrlich kleidet, umsomehr als Vater seinen Kindern das „Nothwendige“ geben werde, und daß darum in dem, was die Weltmenschen als einen Grund ängstlichen Sorgens ansehen, für die Christen ein Motiv liegt, diese ungeordnete Sorge abzuweisen: ὥστε ὃ νομίζεις αἴτιον εἶναι σοί τῆς φροντίδος, τοῦτο ἱκανὸν εἶναί φημι τῆς φροντίδος σὲ ταύτης ἀπαγαγεῖν.

V. 33. [1]) Die gedruckte Vulg. hat ergo, die besten Handschr. aber conform dem griech. Texte autem. — [2]) Tisch., W-H. haben nach ℵB, Italahandschr. θεοῦ gestrichen. — [3]) Aug. (2, 53): cum dixit illud primum, significavit, quia hoc posterius quaerendum est, non tempore, sed dignitate, illud tamquam bonum nostrum, hoc tamquam necessarium nostrum; necessarium autem propter illud bonum. So mit Recht die meisten Erklärer. — [4]) προστίθεσθαι = addi ad id, quod quis jam habet. Manche Exegeten finden im Ausdrucke den geringen Wert der irdischen Güter angedeutet; Menoch. videtur sumpta metaphora a rebus vilibus, quae pretiosius aliquid ementibus gratis adjiciuntur.

sondern jenes ungeordnete Sorgen, welches mit den vorgetragenen Wahrheiten unvereinbar ist.[1]) ἡ ἐπαύριον scl. ἡμέρα = crastinus dies. Da der Ausdruck in der Schrift Bezeichnung der Zukunft überhaupt ist,[2]) so liegt in der Rede eine Warnung vor der Sorge für die Zukunft. κακία = molestia, calamitas; gemeint sind die Beschwerden, Leiden, Gefahren, welche jeder einzelne Tag mit sich bringt.

6. Das rechte Verhalten der Glieder des Messiasreiches zu einander. 7, 1—6.

Schon Jans. s. bemerkt, es sei schwer, einen inneren Zusammenhang zwischen den einzelnen Abschnitten dieses Kapitels aufzudecken, und ebenso schwer sei es, das ganze Kapitel mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang zu bringen. Das Bestreben, einen solchen herzustellen, führe nur Verwicklungen herbei und habe nicht Klarheit in der Auslegung zur Folge.[1]) Der Redefortschritt in der Bergpredigt besteht darin, daß der Heiland jetzt das rechte Verhalten der Mitglieder des Messiasreiches zu einander zur Sprache bringt.[2]) Die Belehrung geschieht auch hier in concreter Weise dadurch, daß Jesus seine Zuhörer davor warnt, sich zu Richtern über ihre Mitmenschen aufzuwerfen. Gerade die Motivirung dieser Warnung zeigt aber, daß zwischen den Kapiteln 6 und 7 ein, wenn auch nur loser Zusammenhang besteht,[3]) und daß es nicht nöthig ist, Kapitel 7 als eine Fortsetzung von Kapitel 5 anzusehen.[4])

V. 1. „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.“ κρίνειν wird vielfach geradezu im Sinne von κατακρίνειν = condemnare gefaßt. Aber eine solche Erklärung wird dem Sinne der ernsten Mahnung nicht vollkommen gerecht. Das Verbum ist in der Bedeutung judicare, judicis partes gerere festzuhalten. Christus verbietet, daß sich der Christ unberufen über den sittlichen Zustand des Mitbruders, über dessen Reden, Thun und Lassen als strenger Richter aufwirft. Ein derartiges Richten ist ein Zeichen unbarmherziger, hochmüthiger

---

V. 34. [1]) Vgl. Aug. (2, 56). — [2]) Hieron. (zur Stelle) cras in scripturis tempus futurum intelligitur.

7, 1—6. [1]) Jans. s. (c. 43): quae si quis velit certo ordine aut inter se aut cum superioribus studiosius aut curiosius connectere, is sibi ultro tenebras offuderit et implicabit potius quam explicabit. — [2]) Lyr.: Christus regulat affectum hominis circa proximum. — [3]) So auch Schegg, Schanz, Hugo Weiß u. A. — [4]) So Jans. s. und fast mit denselben Worten Jans. j.

Gesinnung, es ist eine schwere Verletzung des Gebotes der Nächstenliebe und führt in der Regel zur Verurtheilung des Mitmenschen.[1]) Selbstverständlich ist die Warnung, die den Jüngern überhaupt gilt, nicht gerichtet gegen jene, denen ihr Beruf das Richten zur Pflicht macht, noch auch wird verboten die geistliche Mahnung und Warnung des Mitbruders, welche, weil sie dessen Besserung zum Zwecke hat, nur aus liebendem Herzen fließt. — Motiv der Warnung: „Damit ihr nicht gerichtet werdet“, nämlich von Gott; denn dem Gerichte Gottes zu entgehen, hat der Mensch bei seiner Sündhaftigkeit allen Grund. Das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und das Bestreben, sich des Wohlwollens und der Barmherzigkeit Gottes würdig zu machen, muß also den Jünger Jesu von dem Richten des Nebenmenschen abhalten.

V. 2. Begründung der Warnung von V. 1 durch eine sprichwörtliche Sentenz: „Denn mit welchem Gerichte ihr richtet (gerichtet haben werdet)[1]), werdet ihr gerichtet werden, und mit welchem Maße ihr messet (gemessen haben werdet), wird euch gemessen[2]) werden.“ Diese Sentenz ist nicht dem Wortlaute nach zu urgiren, sondern in dem allgemeinen, durch den Context gegebenen Sinne zu fassen. Wer in der V. 1 angedeuteten Weise, d. h. in liebeloser und hochmüthiger Gesinnung über den Menschen richtet, der wird beim göttlichen Gerichte dafür die völlig entsprechende Bestrafung gleichsam zugemessen erhalten.[3]) Mit andern Worten: der Christ muß, um von Gott ein barmherziges Gericht erwarten zu dürfen, den Mitmenschen im Geiste der Liebe und Milde beurtheilen. Darum interpretirt Hieronymus die Worte Jesu dahin: non prohibuit judicare, sed docuit.

V. 3—5. Diese Verse bilden eine Erläuterung zu V. 1. 2. Der Heiland zeigt, daß das Richten, vor dem er warnt, aus Selbstverblendung,

---

V. 1. [1]) Tir.: prohibet privatum judicium temerarium et omnem iniquam vel justo severiorem ‚censuram‘ morum, verborum vel factorum proximi. Obwohl judicare hier zunächst = richten ist, so schließt das Verb. doch den Begriff des Verurtheilens in sich, weil das sündhafte Richten, vor dem Jesus warnt, in der Regel zur Verurtheilung führt.

V. 2. [1]) Statt judicaveritis (Vulg.) hat der griech. Text κρίνετε. — [2]) Statt remetietur (gedruckte Vulg.) haben die besten Vulgatahandschr. nur metietur. ἀντιμετρη. ist nur durch Minusk. bezeugt. — [3]) Est.: dure et sine misericordia judicabitur. Etwas anders Aug. (2, 62): nullo modo Deus vel temere judicat vel iniqua mensura cuiquam rependit; sed hoc dictum est, quoniam temeritas, qua punis alium, eadem ipsa te puniat necesse est.

Hochmuth und Heuchelei hervorgeht. Die Frageform verleiht der Rede Lebendigkeit und macht sie eindringlich. „Was aber siehst du den Splitter, der im Auge deines Bruders ist, bemerkst aber nicht den Balken, der in deinem Auge ist?" τὸ κάρφος = festuca, i. e. minima ligni particula, metaphorisch: ein leichtes, sittliches Vergehen. ἡ δοκός = trabs seu tignum, i. e. magna ligni particula, Bild für: ein schweres sittliches Vergehen. Gedanke: Gerade jene Menschen, welche ihren eigenen traurigen sittlichen Zustand nicht kennen oder nicht kennen wollen, machen sich ohne Eignung daran, den sittlichen Zustand des Mitmenschen einer strengen Prüfung zu unterziehen, und entdecken an ihm den kleinsten Fehler. — „Oder wie wirst du sprechen (sprichst du)[1] zu deinem Bruder: Laß, ich will den Splitter aus deinem Auge ziehen, und siehe, der Balken[2]) ist in deinem Auge?" Gedanke: Es ist ein Zeichen des Hochmuthes und der Heuchelei, wenn Menschen, welche die eigenen schweren Fehler nicht ablegen, sich daran machen, ihren Mitbruder richten und bessern zu wollen. — „Heuchler, ziehe zuerst aus deinem Auge den Balken, und dann magst du zusehen, den Splitter aus dem Auge deines Bruders zu ziehen." „Heuchler" wird der geschilderte Mensch genannt, weil er sich den Schein gibt, den Mitmenschen bessern zu wollen, in Wirklichkeit aber die eigene Ehre und die Beschämung des Bruders anstrebt. tunc videbis, d. h. dann erst wirst du geeignet sein.[3]

V. 6. Die Warnung vor dem Richten schließt nicht aus die Beurtheilung des Nebenmenschen zu dem Zwecke, um sich über seinen Zustand ein richtiges Urtheil zu bilden.[1] Dies ist vielmehr nöthig, um der Mahnung nachkommen zu können: „Gebet nicht das Heilige den Hunden, und werfet eure Perlen nicht vor die Schweine." τὸ ἅγιον, sanctum, bezeichnet das Heilige allgemein, hier zunächst die heilige Wahrheit des Evangeliums, dann die Gnadenmittel überhaupt. Der Ausdruck „Perlen"[2] bezeichnet ebenso wie sanctum die himmlische Heilswahrheit und die göttlichen Heilsgnaden, nur hebt er deren hohen

---

V. 3—5. [1]) Statt ἐρεῖς hat die Vulg. dicis, ebenso ℵ. — [2]) Statt trabs (gedruckte Vulg.) haben die besten Handschr. trabes. — [3]) Jans. s. tunc idoneus eris.

V. 6. [1]) Jans. s. faßt den Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorangehenden dahin: docet, qui non debeant corripi et doceri . . . significans abstinendum ab admonitione illorum, qui admoniti evasuri sunt pejores. Andere anders. — [2]) margarita gehört zu den Heteroklitis, da auch die Form margaritum vorkommt (Sprichw. 25, 12). —

Werth ganz besonders hervor.[3]) Hunde und Schweine, diese unreinen und höchst verachteten Thiere (vgl. Phil. 3, 2; 2 Petr. 2, 22), bilden die für die evangelische Wahrheit durchaus unempfänglichen und verstockten Menschen ab, denen das Heilige ein ganz fremdartiges und widerwärtiges Element ist.[4]) — Grund der Warnung: „Damit sie dieselben nicht zertreten mit ihren Füßen und sich wenden und euch zerreißen", d. h. damit solche für das Höhere unempfängliche Menschen das Heilige nicht entweihen und in ihrem Grimme, der ganz besonders durch das ihnen fremde Heilige entfacht wird, sich an den Heilsboten vergreifen. Die Worte enthalten eine Prophetie auf die Geschicke der Kirche Christi: die tägliche Erfahrung lehrt, daß Unempfänglichkeit für die Heilswahrheiten stets im Bündnisse ist mit Feindschaft gegen das Heilige und mit Verfolgungssucht gegen die Heilsboten.[5]) — In diesen Worten der Schrift hat die altkirchliche disciplina arcani ihre biblische Begründung.

7. Aufmunterung zum Bittgebete. 7, 7—12.

Zusammenhang und Fortschritt der Rede. Obwohl der folgende Abschnitt in formeller Beziehung unvermittelt an das Vorige angereiht wird, so besteht doch ein enger sachlicher Zusammenhang. Der Heiland belehrt seine Zuhörer über das Mittel, durch dessen Gebrauch sie befähigt werden, die ihnen vorgelegten praecepta evangelica zu erfüllen. Es ist das Bittgebet.[1])

V. 7 „Bittet, und es wird euch gegeben werden; suchet, und ihr werdet finden; klopfet an, und es wird euch aufgethan werden." αἰτεῖν = petere, bitten, nämlich Gott Vater (vgl. V. 11). δοθήσεται = dabitur, scl. id, quod petitur, d. h. das Bittgebet wird Erhörung

---

[3]) Aug. (2, 68): licet itaque intelligi, quod una eademque res et sanctum et margarita dici potest; sed sanctum ex eo, quod non debet corrumpi, margarita ex eo, quod non debet contemni. — [4]) Meyer; Chrys. (hom. 24) deutet speciell die Hunde von den verhärteten Gottlosen (ἐν ἀσεβείᾳ ζῶντες ἀνιάτῳ), die Schweine von den Lasterhaften (ἐν ἀκολάστῳ βίῳ διατρίβοντες διαπαντός); Aug. (l. c.): canes ergo pro oppugnatoribus veritatis, porcos pro contemtoribus positos non incongrue accipimus. — [5]) Tisch., W.-H. haben nach BCLX καταπατήσουσιν statt des conj. aor. aufgenommen (vgl. Winer, 271 f.).

7, 7—12. [1]) So Chrys. (hom. 23), nach welchem uns das Bittgebet das auxilium divinum erfleht, wodurch uns die Erfüllung der evangelischen Gebote leicht gemacht wird. Ebenso Lyr., Jans. s. u. A. Vgl. dazu Aug. Retract. 1, 19:

finden. Der Jünger Jesu muß also bitten und beten ex necessitate praecepti et medii. — Die Verb. quaerere und pulsare stehen zu petere im Verhältniß der Steigerung (gegen H. Weiß), und sie bezeichnen nicht verschiedene Arten des Bittens (Schegg, Schanz), sondern sie charakterisiren das Bittgebet. Es soll der Zeit nach dauernd (perseverans), dem Wesen nach inbrünstig (fervens) sein.[1])

V. 8. Begründung der Ermahnung und Verheißung von V. 7 mittelst einer allgemeinen durch die Erfahrung bewahrheiteten Sentenz. „Denn jeder, der bittet, empfängt, der sucht, findet, und der anklopft, dem wird aufgethan." Die allgemein lautende Sentenz des Verses findet ihre Beschränkung und Erklärung durch den Zusammenhang, in dem sie steht. Der Heiland fordert uns auf, zu bitten um das, was wir zur Erfüllung unserer Aufgabe als Mitglieder des Messiasreiches nöthig haben. Die Erhörung dieser Bitten dürfen wir erwarten, wenn unser Gebet in der rechten Weise geschieht.

V. 9—11. Zusammenhang: promissiones superiores allato ex humanis rebus exemplo firmat ducto a minori ad majus argumento. Um die Zuhörer zum Bittgebet aufzumuntern, weiset Jesus vorerst (V. 9. 10) in zwei concreten Beispielen darauf hin, daß die irdischen Väter ihren Kindern statt des erbetenen Guten nicht das Gegentheil geben. „Aber welcher Mensch aus euch, den sein Sohn um Brod bitten wird — doch nicht einen Stein wird er ihm hingeben? Oder auch um einen Fisch wird er ihn bitten — doch nicht eine Schlange wird er ihm hingeben?"[1]) Mit der Disjunctivpartikel ἤ = aut wird eine Frage eingeleitet, welche ein Beweisargument für eine vorangehende Behauptung bildet. ἄνθρωπος = homo ist gesetzt, um den irdischen Vater in Gegensatz zum himmlischen zu stellen. Der V. 11 enthält die Folgerung: „Wenn nun ihr, die ihr böse seid, gute Gaben euren Kindern zu geben wisset, um wie viel mehr wird euer Vater, der im Himmel ist, Gutes denen geben, die ihn bitten." πονηροὶ ὄντες = cum sitis mali. Die Menschen werden mali genannt, weil

V. 7. [1]) Nach Chrys. (l. c.) ist quaerere = cum assiduitate et contentione magna petere und pulsare = vehementer et ardenti animo petere. Aug. (2, 73) erklärt die drei Ausdrücke von der perseverantia des Bittgebetes.

V. 9—11. [1]) Im V. 9 haben wir eine durch den Relativsatz veranlaßte unregelmäßige Construction. Ferner haben Tisch., W-H. nach ℵ B C ... ὃν αἰτήσει statt ὃν ἐὰν αἰτήσῃ (Rec.), ebenso haben sie V. 10 das Fut. ohne ἐάν. Desgleichen haben die besten Vulgatahandschr. V. 10 si petet statt si petierit (gedruckte Vulg.) —

sie in Folge der Erbsünde sowohl zum Bösen hinneigen, als auch durch Thatsünden sich vergehen.[2])

V. 12. Der Heiland gibt seinen Jüngern die Norm für das rechte Verhalten gegen die Mitmenschen mit den Worten: „Alles also, was ihr irgend wollet, daß euch die Leute thun, also thuet auch ihr ihnen." οὖν = ergo. Die Frage, woraus die allgemeine Sentenz gefolgert werde, wird verschieden beantwortet.[1]) Folgendes ist wahrscheinlich: Der Heiland faßt gerade mit Rücksicht auf die Argumentation von V. 7 an alles, was er über das Verhalten des Christen zum Mitbruder gesagt hat, in eine allgemeine Norm der Nächstenliebe zusammen, um den Zuhörern ans Herz zu legen, was sie in Bezug auf das christliche Gemeindeleben thun müssen, um bei ihren Bittgebeten auf Erhörung hoffen zu dürfen.[2]) — οὕτως = sic; diese Partikel fehlt zwar in der Vulgata, ist aber sehr zu beachten; denn sie zeigt, daß der Heiland für seine Jünger die geordnete, dem Willen Gottes gemäße Selbstliebe als Norm (= sic) des Verhaltens zu den Mitmenschen aufstellt. Nach dem ganzen Contexte kann aber der Heiland nur die geordnete, der Lehre Christi gemäße Selbstliebe im Auge haben. Denn Jesus, welcher in der Bergpredigt als Vollender des Gesetzes und der Propheten auftritt, die Feindesliebe lehrt und bei allen Handlungen nicht Menschenruhm, sondern Gottes Ehre vor Augen zu haben befiehlt, hat nicht ein egoistisches, unsittliches, sondern nur ein streng sittliches Wollen, welches dem göttlichen Willen conform ist, für seine Jünger als Norm des Handelns gegen den Nebenmenschen aufgestellt. Die gleiche Norm für die Nächstenliebe, aber in negativer Form, wird auch im A. T. aufgestellt.[3]) Zu vergleichen sind Jesu Aussprüche über die Motive der Nächsten-(Feindes-)liebe[4]): — „denn das ist das Gesetz und die Propheten", d. h. das Gebot, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, ist der Hauptinhalt (summa, compendium) der Moralvorschriften des Gesetzes und der Propheten. Aehnliche Aus-

---

[2]) a Lap.: tum naturali proclivitate in malum, quam contraxistis ex natura per peccatum corrupta, tum propria voluntate et moribus. So die meisten Erklärer. — Wsw. hat data nach vielen Vulgatahandschr. und Hieron. gestrichen. In der Bedeutung „Gabe" ist datum der biblischen Latinität eigenthümlich (vgl. Hagen 77, Kaulen 33).

V. 12. [1]) Vgl. Schanz. — [2]) Lyr. im Anschluß an Chrys. und Aug.: hic ostenditur, per quid oratio est exaudibilis a parte orantis. — [3]) Vgl. Tob. 4, 16. — [4]) Vgl. 5, 45—47. —

sprüche finden sich bei Paulus.[5]) Wenn der Heiland an einer anderen Stelle[6]) die Gottes- und Nächstenliebe mitsammen als den Hauptgehalt von Gesetz und Propheten bezeichnet, so besteht kein Widerspruch. Beide sind so enge und innig miteinander verbunden, daß eine ohne die andere nicht bestehen kann,[7]) weshalb auch eine für beide gesetzt werden kann.[8])

8. Aufforderung zum Eintritte in's Messiasreich. 7, 13—23.

Nach der Darlegung des Wesens des Messiasreiches und der Aufgabe der Mitglieder desselben, ergeht nun an die Zuhörer die Aufforderung, in dasselbe einzutreten; zugleich schließt der Herr daran die Warnung, daß die Zuhörer sich weder durch das Wirken falscher Propheten vor dem Eintritte in dasselbe abhalten lassen noch daß sie sich selbst davon ausschließen durch einen unchristlichen Lebenswandel. — Bei dem engen Zusammenhange der einzelnen Sätze dieses Redeabschnittes kann ich mich nicht befreunden mit der vulgären Ansicht, daß hier nur allgemeine Ermahnungen verzeichnet seien.

V. 13. 14. Die allgemeine Ermahnung: „Gehet ein durch die enge Pforte“, nämlich ins Himmelreich, wird begründet durch den Satz: „denn weit ist die Pforte und breit der Weg, welcher zum Verderben führt, und Viele sind, welche durch dieselbe hindurchgehen“, nämlich in's Verderben. Dagegen: „Wie enge ist die Pforte und wie eingeengt der Weg, welcher zum Leben führt, und wenige sind, die ihn finden.“ Das Himmelreich wird hier dargestellt unter dem Bilde einer Burg, in die man gelangt durch ein enges Thor und auf einem beschwerlichen Wege. In einer Bildrede verkündet hier Jesus die Wahrheit, daß seine Nachfolge mit Selbstverleugnung und Kreuztragen verbunden sei.[1]) Die Ausdrücke „enge Pforte“, „schmaler Weg“ werden theils speciell, theils gemeinsam gedeutet. Der erste kann verstanden werden vom Beginne des christlichen Lebens durch innere Abkehr von der Sünde und durch wahre Buße, der zweite vom neuen Lebenswandel nach Jesu Lehre, deren Grundzüge in der Bergpredigt vorgelegt wurden. Dieser Heilsweg wird eine via arcta oder coarctata genannt, weil er durch Christi Gebote

---

5) Röm. 13, 8; Gal. 5, 14. — 6) Mt. 22, 40. — 7) 1 Joh. 4, 20. — 8) Aug.: cum utrumque praeceptum ita sit, ut neutrum sine altero possit teneri, etiam unum horum commemorare plerumque sufficit.

V. 13. 1) Vgl. 10, 38; 16, 24. —

genau begrenzt, weil das Wandeln auf demselben für den zur Sünde neigenden Menschen mit Schwierigkeiten verbunden ist und das Abweichen von demselben zum Verderben führt. Dagegen sind die „weite Pforte" und der „breite Weg" ein Bild des Sündenwandels, der sich über alle Gebote Gottes hinwegsetzt. — Der Vers 14 bezweckt, den Zuhörern die Schwierigkeiten des messianischen Heilsweges nachdrucksvoll an's Herz zu legen.[2])

Zu den Schwierigkeiten, welche der Weg selbst darbietet, kommen noch die Gefahren der Verführung; darum ist außer Anstrengung auch Wachsamkeit nothwendig, um nicht von falschen Propheten auf Abwege geführt zu werden (V. 15—20).

V. 15. „Hütet euch vor den falschen Propheten, welche zu euch kommen in Schafskleidern, im Innern aber reißende Wölfe sind." ψευδοπροφῆται = Menschen, welche sich fälschlich für Propheten, für Heilslehrer ausgeben. Ihre charakteristischen Merkmale sind: sie schützen höhere Sendung vor, ohne eine solche zu haben, sie geben sich mit Anwendung aller Mittel den Schein, himmlische Wahrheiten zu verkünden und das Heil der Menschen anzustreben, während sie nur aus Eigennutz reden und ihren persönlichen Vortheil im Auge haben.[1]) Weil der Heiland in seiner Rede auch auf die Zukunft Rücksicht nimmt, so wird der Ausdruck mit Recht von den Häretikern erklärt.[2]) Diese kommen zu euch in Schafskleidern, d. h. sie geben sich den Anschein von Unschuld und Sanftmuth; im Innern, d. h. ihrem Wesen nach sind sie reißende Wölfe, Menschen, welche durch ihr Wirken und Verhalten die Seelen in's Verderben bringen.[3])

V. 16—20. Um sich aber vor den falschen Propheten hüten zu können, gibt der Heiland ein Erkennungszeichen derselben: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." Der Ausdruck „Früchte" faßt in sich die Wirkungen der falschen Lehren sowohl bei den Irrlehrern selbst

---

[2]) Die Mehrzahl der Zeugen (ℵ$^{b\ u.\ c}$, B^2 E G ... Verss. [Itala- u. Vulg.] und Vät.) sprechen für τί, welches im Anschlusse an das hebr. mah in der bei den Klass. nicht vorkommenden Bedeutung: quam, quantopere (Grimm) steht, und nicht Ausdruck der Verwunderung, sondern des Bedauerns ist. Tisch., W-H. haben nach ℵ B X, einigen Itala- u. Vulgatahandschr. ὅτι. Wenn auch ὅτι sich leichter und natürlicher liest, so kann man die andere Lesart doch nicht als unpassend bezeichnen (H. Weiß). — Zum Gedanken vgl. Lc. 13, 23. 24.

V. 15. [1]) Vgl. Comm. zu Joh. 5, 43; 7, 17. — [2]) Hieron.: specialiter de haereticis intelligendum est. — [3]) Vgl. Comm. zu Joh. 10, 12. 13.

als auch bei den Menschen, die ihnen Gehör schenken. — Der Gedanke nun, daß die falschen Propheten an ihren Früchten erkennbar seien, wird bis V. 20 in einem oft vorkommenden Bilde durchgeführt. — Vom allgemeinen Satze: „Man sammelt doch wohl nicht von Dornen Trauben oder von Disteln Feigen" wird V. 17 und 18 mit οὕτως die Anwendung auf die falschen Propheten gemacht. — V. 19 enthält einen Hinweis auf die Strafe der Hölle für die falschen Propheten, um der Warnung vor denselben größeren Nachdruck zu geben. — V. 20 enthält in Form einer Folgerung eine Wiederholung des an die Spitze (V. 16) gestellten Gedankens.

V. 21—23. An die Warnung vor falschen Propheten fügt der Heiland für seine Zuhörer die weitere Mahnung, sich nicht selbst vom Messiasreiche der Vollendung auszuschließen. Dies würden sie thun, wenn sie nicht mit dem Glauben den entsprechenden Lebenswandel verbänden. Die Mahnung geht auf V. 13 und 14 zurück und gibt ohne Bild die Bedingungen zum Eintritte ins Messiasreich an: Glaube und Tugendwandel. „Nicht jeder, der zu mir spricht: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern der, welcher den Willen meines Vaters thut, der im Himmel ist." κύριος = dominus als Bezeichnung Christi findet sich oft in den Evangelien, besonders bei Lucas und Johannes; der Ausdruck hat seine Anknüpfung in Ps. 109, 1 und bezeichnet Jesum als den absoluten Herrn, dem die alleinige Herrschaft zukommt. Sprechen: Herr, Herr = glauben und bekennen, daß Jesus der absolute Herr, daß er Gott ist.[1]) Die Kirche schließt ihre liturgischen Gebete mit der Bezeichnung Jesu als des Herrn und bringt dadurch ihren Glauben an die göttliche Würde und Macht Christi zum Ausdruck. Die Wiederholung: „Herr, Herr", ist Ausdruck des lebendigen Bekenntnisses. „Himmelreich" kann hier nach dem Zusammenhang nur das Reich der Vollendung bezeichnen. Zum Eintritte in dieses Reich ist außer dem Glauben nothwendig das Leben nach demselben: ἀλλ' ὁ ποιῶν . . . d. h. derjenige Gläubige, der (zugleich) thut . . . Der Wille Gottes ist aber ausgedrückt in den göttlichen, durch Christus verkündeten Geboten. Zum ersten Male bei Matthäus nennt hier Christus Gott „seinen" Vater. — Die V. 22 u. 23 enthalten eine weitere concrete Darstellung der Wahrheit, daß das bloße Glaubensbekenntniß vor der Verwerfung nicht schützt. „Viele werden zu mir an jenem Tage sprechen:

V. 21—23. [1]) Vgl. Comm. zu Lc. 1, 42. 43; 2, 10 ff. —

Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt und in deinem Namen Dämonen ausgetrieben und in deinem Namen viele Wunder gewirkt?“ Die multi sind nach dem Zusammenhang Bekenner Christi. illa dies = Gerichtstag.[2]) — τῷ σῷ ὀνόματι = in nomine tuo, i. e. per vim nominis tui, d. h. auf Grund des Glaubens an deine Wundermacht und auf Grund der festen Zuversicht, daß dieser Glaube zu Wunderwerken befähige.[3]) Es ist hier die Rede von Charismen (gratiae gratis datae), von den außerordentlichen Gnadengaben, welche zum Zwecke besonderer Dienstleistungen in der Kirche gegeben werden. Als solche werden angeführt: Prophetie und Wundermacht[4]), mit specieller Hervorhebung der Macht, Dämonen auszutreiben. — „Und dann werde ich ihnen offen bekennen:[5]) niemals habe ich euch gekannt, weichet von mir, ihr Uebelthäter.“ Durch ihre Gesetzwidrigkeit,[6]) d. h. dadurch, daß ihr Leben dem durch Christus verkündeten Willen Gottes, welcher die lex der N. T. Heilsordnung ist, widersprach, haben diese Leute bekundet, daß zwischen ihnen und Christus keine wahre Lebens- und Liebesgemeinschaft bestanden hat.[7])

V. 24—27. Schluß der ganzen Bergpredigt durch οὖν aus V. 21 bis 23 gefolgert. „Jeder also, der diese meine Worte hört und sie thut, der wird verglichen werden[1]) einem klugen Manne, der sein Haus auf den Felsen baute.“ audire ist nach Zusammenhang = hören und gläubig aufnehmen. Die ganze von 5, 3 an laufende Rede bezeichnet der Heiland mit: verba mea haec; diese sind Ausdruck des Willens Gottes (vgl. V. 21). — Im V. 25 wird in feierlicher Weise (beachte die polysynthetische Verbindung)[2]) geschildert, wie das vom klugen Manne auf einen Felsen gebaute Haus in den größten Gefahren seine Festigkeit erweiset. „Und es strömte herab der Regen und es brachen

---

[2]) In dieser Bedeutung kommt dies sowohl absolut gesetzt, als auch in verschiedenen Verbindungen öfters vor: jener große Tag, Tag des Herrn, des Menschensohnes u. s. w. — [3]) Vgl. Comm. zu Lc. 9, 49. — [4]) δυνάμεις = virtutes, im biblischen Sprachgebrauch: Wundermacht, dann Wunder. Vgl. Comm. zu Joh. 4, 48. — [5]) ὁμολογεῖν = palam declarare, ingenue proloqui (W. Grimm). — [6]) ἀνομία = Gesetzwidrigkeit, Ungesetzlichkeit; in der gleichen Bedeutung steht iniquitas in der biblischen Latinität (Kaulen 44). — [7]) γιγνώσκειν = cognoscere bezeichnet im biblischen Sprachgebrauch jene enge Lebens- und Liebesgemeinschaft, welche zwischen Christus und den Seinigen besteht (vgl. Comm. zu Joh. 10, 14).

V. 24—27. [1]) Mit Tisch., W-H. ist nach ℵ B Z . . . Vulg. ὁμοιωθήσεται zu lesen: er wird verglichen werden, d. h. er ist zu vergleichen. Die Rec. hat ὁμοιώσω. — [2]) Vgl. Winer 484. —

herein die Ströme, und es wehte der Wind, und sie stürmten auf jenes Haus, und es fiel nicht; denn es war auf den Felsen gebaut."[3]) προσπίπτειν, von den Winden: mit großer Gewalt hereinbrechen. — Dagegen fällt das vom thörichten Manne auf Sand gebaute Haus schon beim leichten Windstoße zusammen. Abgebildet wird durch dieses Gleichniß das verschiedene Schicksal der Menschen je nach ihrem verschiedenen Lebenswandel. Unter dem Manne, der sein Haus auf einen Felsen gebaut hat, wird abgebildet jener Jünger Jesu, dessen Glaubensgebäude auf ein festes Fundament aufgebaut ist. Also baut aber jener Christ, der Christi Wort in seinem Leben wahrhaft verwirklicht.[4]) Ein solches geistiges Gebäude wird in den Wogen und Stürmen der Versuchungen, Drangsale und Trübsale unentwegbar feststehen. Wer hingegen es beim bloßen Hören der Worte Jesu bewenden läßt und sich nicht bemüht, dieselben durch die That zum Eigenthum seines Herzens zu machen, der baut auf Sand und wird beim ersten Anprallen der Stürme des Lebens zu Falle kommen.

V. 28. 29. Eindruck der Bergpredigt auf die Volksschaaren. „Und es geschah, als Jesus vollendet hatte diese Worte, da erstaunten die Volksschaaren sehr über seine Lehre; denn er lehrte wie einer, der Macht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten (und Pharisäer).[1]) ἐξουσία ist hier nicht blos von der vis und gravitas, womit Jesus sprach, zu verstehen, sondern es ist auch der Begriff der divina potestas und auctoritas mit eingeschlossen.[2]) Gedanke: Jesus lehrte mit Kraft und Nachdruck, und Inhalt sowie Form seiner Lehre bekundeten, daß er ein mit göttlicher Machtvollkommenheit ausgerüsteter Lehrmeister sei. Theophyl.: καὶ ὑπὲρ τοὺς προφήτας γὰρ ἐδείκνυεν ἐξουσίαν, ἐκεῖνοι γὰρ τάδε λέγει κύριος ἔλεγον, Χριστὸς δὲ ὡς θεὸς, ἐγὼ λέγω ὑμῖν.

Jesus als Wunderthäter. 8, 1 bis 9, 34.

Der Evangelist hat 4, 23 bemerkt, Jesu Wirksamkeit in Galiläa habe bestanden in Lehren und Wunderwirken. Nachdem jetzt Matthäus Jesu Lehrthätigkeit näher beleuchtet hat durch Mittheilung eines großen

---

[3]) Das Plusquamperf. τεθεμελίωτο steht ohne Augment (Winer 70). — [4]) Tirin.: petra fides est bonis operibus solidata; arena sola fides, fluxa et dissoluta, ut hic Christus sat insinuat.

V. 28. 29. [1]) Tisch., W-H. haben et Pharisaei als zu schwach bezeugt gestrichen; die Worte fehlen auch in mehreren Italahandschr. (vgl. Wsw.) und bei Aug. — [2]) In dieser Bedeutung kommt ἐξουσία öfters vor (vgl. z. B. 9, 6; 28, 18).

Lehrvortrages, schreitet die evangelische Geschichte vor zur Darstellung der zweiten Art der Wirksamkeit des Herrn. Es werden in diesem Abschnitte zehn Wunder referirt, wodurch Jesus in der That zeigte, daß ihm die höhere Macht eigenthümlich sei, Gesetz und Propheten zur Vollendung zu führen (vgl. dazu Jans. s.).

Heilung eines Aussätzigen. 8, 1—4.

Mc. 1, 40—45; Luc. 5, 12—16.

Bei Marcus und Lucas steht die Erzählung in einem anderen Zusammenhang, wornach der Vorfall auch in eine frühere Zeit zu verlegen ist. Im zweiten Evangelium folgt sie unmittelbar auf den Bericht über Jesu Wanderungen durch Galiläa, und auch Lucas scheint sie in die Zeit dieser Wanderungen zu verlegen, wenn er gleich den Bericht über den wunderbaren Fischfang dazwischen einschiebt. Weil Matthäus die Stücke des ganzen Abschnittes sichtlich nach sachlichen Gesichtspunkten ordnet, so scheinen Marcus und Lucas die chronologische Ordnung anzugeben. Die Heilung erfolgte somit in einem Orte Galiläas noch vor der Apostelwahl und vor der Bergpredigt, d. h. noch im ersten Lehrjahre Jesu. Vgl. Comm zu Mc. 40 f.

V. 1. „Als er aber vom Berge herabstieg, da folgten ihm viele Schaaren."[1]) τὸ ὄρος ist nach dem Zusammenhang vom Berg der Seligkeiten zu verstehen. Nach der vorangehenden allgemeinen Bemerkung sind diese Worte wahrscheinlich nur als Formel zu fassen, welche vom Berichte über die Lehrthätigkeit zu jenem über die Wunderthaten hinüberleitet, nicht aber als Zeitangabe für das von V. 2 erzählte Wunder.

V. 2. „Und siehe, ein Aussätziger trat hinzu, betete ihn an und sprach: Herr, wenn du willst, kannst du mich rein machen." Der Aussätzige erweiset Jesu Ehrfurcht durch That (adorans)[1]) und Wort (domine). Die Worte, mit denen der Aussätzige um Hilfe bittet, sind Ausdruck des festen Glaubens an Jesu mächtigen Willen sowie völliger Unterwerfung unter denselben.[2]) Der Aussatz war eine gefährliche, ansteckende Krankheit des Orientes, welche eine Art Fäulniß am lebendigen Körper darstellte. Die Aussätzigen mußten außerhalb der Städte

V. 1. [1]) Mit Lachm., W-H. ist nach ℵ b B C Z καταβάντος zu lesen statt des Dativs (Rec. Tisch.). Vgl. dazu Blaß, Gramm. d. N. T. Gr. 246.

V. 2. [1]) προσκυνεῖν steht hier in der weiteren Bedeutung: durch Niederfallen Ehrfurcht bezeugen (vgl. Mc. 1, 40; Lc. 5, 12). — [2]) Theophyl.: καὶ πίστιν δεικνύων

wohnen und ein Kleid tragen, durch das sie von weitem als solche erkennbar waren.[3])

V. 3. Jesus erhört die gläubig demüthige Bitte: „Und er (Jesus)[1]) streckte die Hand aus und berührte den Kranken und sprach: Ich will, werde rein. Und sofort wurde sein Aussatz gereiniget.“ Die Phrase: sein Aussatz wurde gereinigt, ist = er wurde gereinigt, indem der Aussatz verschwand (vgl. Lc. 5, 13). Dies geschah durch Jesu Machtwort volo: voluntas Dei potestas est (Ambros.). Wie oft, verbindet der Heiland auch hier mit der Wunderheilung eine entsprechende äußere Handlung, um 1. das Vertrauen und den Glauben der Kranken zu unterstützen; 2. seinen Willen zu helfen, zu bekunden; 3. zu manifestiren, daß die Hilfe von ihm komme.

V. 4. „Und Jesus sprach zu ihm: Sieh zu, daß du es Niemandem sagst, sondern gehe hin, zeige dich dem Priester und bringe dar die Gabe, welche Moses vorgeschrieben hat, ihnen zum Zeugniß.“ ὁρᾶν = videre, i. e. cavere, zusehen, sich hüten. nemini dicere, nämlich daß ich dich geheilt habe. Das Verbot wird theils als relatives gefaßt: sage es nicht, bevor du die Gabe dargebracht[1]), oder bevor ich in die Stadt eingezogen bin;[2]) theils als absolutes. Obwohl der Context für die erste Fassung zu sprechen scheint, so ist doch mit Rücksicht auf die ähnlichen Verbote bei anderen Gelegenheiten die zweite vorzuziehen. Verschiedene Gründe werden für das Verbot geltend gemacht, und Sylveira führt deren neun an. In erster Linie war es veranlaßt durch die geistige Verfassung der Juden; diese sollten wegen ihrer noch falschen Vorstellungen vom Messiasreiche möglichst vor Erregung bewahrt werden;[3]) zweitens darum, daß Jesus sogar den Schein der Ehrsucht meiden wollte.[4]) — τῷ ἱερεῖ = dem Priester,[5]) welchem nämlich nach dem Gesetze[6]) die Reinerklärung und Darbringung der Opfer obliegt. δῶρον = munus, i. e. sacrificium, d. i. das Reinigungsopfer.[7]) — Das vom Geheilten dargebrachte und vom Priester angenommene Reinigungsopfer sollte sein εἰς μαρτύριον αὐτοῖς = in testimonium

---

πολλὴν οὐκ εἶπεν, ἐὰν παρακαλήσῃς τὸν θεὸν, θεραπεύσεις με, ἀλλ' ἐὰν θέλῃς, διὸ καὶ ὁ Χριστός. Vgl. dazu Comm. zu Mc. 41. — [3]) Vgl. Comm. zu Lc. 17, 12. 13 u. Schegg, Bibl. Arch. 523 ff.

V. 3. [1]) Tisch., W-H. haben Ἰησοῦς nach ℵ B C gestrichen.

V. 4. [1]) Mald. — [2]) Tolet. — [3]) Vgl. Comm. zu Lc. 8, 56. — [4]) So Chrys., Ambros. u. A. — [5]) Vgl. Comm. zu Mc. 1, 44. — [6]) Vgl. Lev. 14, 9—20. — [7]) Vgl. Mc. 1, 44; Lc. 5, 14. —

illis. αὐτοῖς kann verschieden bezogen werden, so daß sich der Hauptsache nach eine zweifache Erklärung des Ausspruches findet: 1. Das Pronomen gehe in freier Beziehung auf das V. 1 genannte Volk.[8]) Für dieses sollte das Opfer ein Zeugniß sein, d. h. das vom Priester nach vorhergegangener Prüfung angenommene Opfer sollte dem Volke bezeugen, daß der von Jesu Geheilte wirklich vom Aussatze rein sei; denn erst durch die Darbringung des vorgeschriebenen Opfers wurde für das Volk die erfolgte Reinigung gesetzlich bezeugt.[9]) 2. Die meisten alten und auch neuere Erklärer beziehen das Pron. auf das collectiv gefaßte sacerdoti: den Priestern sollte bezeugt werden, daß Jesus ein Wunderthäter, daß er kein Verächter des Gesetzes sei.[10])

Heilung des Knechtes eines Hauptmannes zu Kapharnaum. 8, 5—13.

Luc. 7, 1—10.

Beide Evangelisten haben die Erzählung wesentlich im gleichen Zusammenhange. Die Verhandlung fand statt, als Jesus nach der Bergpredigt nach Kapharnaum kam. Bei Lucas ist die Berichterstattung genauer, dagegen findet sich bei Matthäus allein die prophetische Ankündigung von der Berufung der Heiden und der Verwerfung der Juden.

V. 5. 6. „Als er aber in Kapharnaum eintrat, kam ein Hauptmann zu ihm, bat ihn und sprach: Herr, mein Knecht liegt zu Hause an Paralyse darnieder, sehr leidend." Nach der Darstellung des Evangelisten fand die Verhandlung gleich nach der Ankunft Jesu in Kapharnaum statt. παρακαλεῖν = rogare. παῖς, puer = Knecht.[1]) In der gleichen Bedeutung findet sich der Ausdruck bei den Klassikern und den LXX. παραλυτικός, paralyticus = resolutione nervorum laborans, ein in Folge Aufhörens der Nerventhätigkeit Gelähmter. Da auch die Paralyse, die entweder eine totale oder partielle ist,[2]) mit heftigen

---

[8]) Vgl. Winer 138 f. — [9]) Tir.: ut sacerdotes publici testes sint et declarent, te vere liberatum esse a lepra tua ... ita ut restituaris communi hominum convictui. So auch Neuere. — [10]) Vgl. Hieron. zur Stelle. Jans. j.: ut haec ostensio et oblatio illis testimonium dicant tum innocentiae meae, quem calumniantur legis adversarium, tum potentiae meae, qua leprosus mundatus est, ut ita vel in me credant vel isto ipso testimonio inexcusabiles sint. Aehnl. Beda, Mald., a Lap., Knabenb.

V. 5. 6. [1]) Vgl. Lc. 7, 2. — [2]) Vgl. zu Lc. 5, 18. 19. —

Schmerzen verbunden sein kann, so brauchen wir hier nicht an große Gichtschmerzen zu denken. — Nach Luc. 7, 3—5 trugen Juden, welche mit dem Hauptmanne befreundet waren, die Bitte um Hilfe vor. Der kurz referirende Matthäus, der nur den Kern der Sache, nicht aber den äußeren Verlauf derselben mittheilt, legt die Bitte dem Hauptmanne selbst in den Mund, weil die Juden sie in seinem Namen vorbrachten.[3]

V. 7. Die große Gefahr des Kranken erfordert schnelle Hilfe, darum spricht Jesus: „Ich will kommen und ihn heilen." Jesus bietet sich hier als Retter an, bevor er noch direct um Hilfe ersucht wird. Der Grund liegt im festen Glauben des Hauptmannes an Jesu göttliche Wundermacht, der einer Stärkung durch Prüfung nicht bedurfte.[1]

V. 8. „Und der Hauptmann antwortete und sprach: Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehst unter mein Dach, sondern sprich nur mit einem Worte, und mein Knecht wird geheilt werden." respondens, nämlich durch Freunde, welche er auf die Kunde vom Nahen Jesu entgegengeschickt hatte.[1] Mit κύριε bezeichnet der Hauptmann Jesum, wie aus dem Folgenden ersichtlich ist, als höheres Wesen. Durch die Demuth machte sich der Hauptmann würdig, Jesum in sein Herz aufzunehmen (Aug.). Mit tiefer Demuth war bei ihm fester Glaube verbunden. λόγῳ = verbo, der Hauptmann glaubt, daß Jesus durch die Kraft seines Wortes wunderbar helfen könne.

V. 9. Begründung des festen Glaubens an die Macht des Wortes Jesu durch einen Schluß a minori ad majus. „Denn auch ich, ein Mensch, stehe unter Obergewalt[1]) und habe unter mir Soldaten, und sage ich diesem: Gehe, so geht er, und zu einem Andern: Komm, so kommt er, und zu meinem Knechte: Thue dies, so thut er es." ἄνθρωπος hat den Nachdruck und stellt den Hauptmann in gegensätzliche Beziehung zu Jesus. Einen der Obrigkeit unterworfenen Menschen nennt er sich, um hinzuweisen auf die übermenschliche Würde und Macht

---

[3]) So Aug. (de cons. ev. 2, 20) u. A.

V. 7. [1]) Hieron. videns centurionis fidem, humilitatem et prudentiam.

V. 8. [1]) Vgl. Lc. 7, 6.

V. 9. [1]) sub potestate constitutus (gedr. Vulg.); τασσόμενος (= constitutus) findet sich in ℵ B, einigen Minusk., einmal bei Chrys., bei Hil. und in 7 Italahandschr., fehlt in allen übrigen griech. Handschr. und in den meisten Vulgatahandschr., wurde von W-H. in Klammern gesetzt, von Tisch. getilgt, ebenso von Wsw. Vielleicht aus Lc. 7, 8 entlehnt. Cod. Brix.: habens sub potestatem meam. —

Jesu. Der Sinn der Argumentation ist: Wenn ich, ein Mensch, der unter Obergewalt steht, Untergebene habe, bei denen ich auf's Wort hin Gehorsam finde, so brauchst du als übermenschliches, keiner Gewalt unterworfenes Wesen nur ein Wort zu sprechen, und die Krankheit wird von meinem Knechte weichen.[2])

V. 10. Die Rede des Hauptmannes erregte das Staunen Jesu. „Als aber Jesus es hörte, wunderte er sich und sprach: Wahrlich, sage ich euch, nicht einmal (= οὐδέ) in Israel habe ich so großen Glauben gefunden.“ ἐθαύμασεν = miratus est. Die Menschen wundern sich, wenn etwas Unerwartetes eintrifft. In diesem Sinne konnte sich Jesus nicht wundern, weil er auch als Mensch vermöge der scientia infusa das Zukünftige vorauswußte[1]), und weil er insbesondere als der Herzenskundige[2]) den festen Glauben des Hauptmannes kannte, noch bevor dieser ihn offenbarte. Der Sinn des Ausdruckes ist: Jesus begleitete das Glaubensbekenntniß des Hauptmannes mit jenem Ausdrucke der Freude, welche Menschen empfinden, wenn sie durch ein unerwartetes, freudiges Ereigniß überrascht werden.[3]) Andere erklären: Jesus konnte sich wundern, und zwar in Beziehung auf seine rein menschliche scientia acquisita. Eine solche Glaubensfestigkeit und Glaubenszuversicht fand Jesus nicht in Israel, dem Volke des Glaubens, theilweise auch nicht unter den Aposteln, welche vor der Erleuchtung und Stärkung durch den hl. Geist öfters wegen ihrer Kleingläubigkeit getadelt werden mußten.[4])

V. 11. 12. Weil der Hauptmann, gleichsam Repräsentant der Heidenwelt, durch seine Glaubensfestigkeit das Volk der Erwählung beschämte, so nimmt der Heiland davon Anlaß, um in prophetischen Worten die Aufnahme der Heiden in's Messiasreich und die Ausschließung der Juden aus demselben anzukünden. „Ich sage euch aber, daß Viele vom Aufgange und Niedergange (nämlich der Sonne, d. h. von der ganzen Welt, vgl. Js. 45, 6; Mal. 1, 11) kommen und mit

---

[2]) Mald.: Si homo cum sim sub alterius potestate... quanto magis tu, qui sub nullius es potestate, poteris solo tuo imperio servum meum curare.

V. 10. [1]) Vgl. zu Lc. 2, 52. — [2]) Vgl. zu Joh. 2, 24 f. — [3]) Mald.: Christus miratus dicitur, non quod miratus, sed quod ad modum mirantis hominis locutus sit. — [4]) Zur richtigen Würdigung dieses allgemeinen Ausspruches bemerkt Menochius zutreffend: non comparat Christus centurionis fidem cum fide singulorum, etiam apostolorum, B. Virginis ... sed cum fide populi. Sic enim solemus aliquando generaliter loqui, ut eos, de quibus dubium non est, excipiendos intelligamus.

Abraham, Isaak und Jacob zu Tische sitzen werden im Himmelreiche." multi ab oriente et occidente[1]); wie der Gegensatz in V. 12 zeigt, haben wir an Heiden aus der ganzen Welt zu denken. ἀνακλίνεσθαι = recumbere; dicitur de mensae et epulis accumbentibus.[2]) Die Redeweise ist bildlich. Sowohl im Alten (Is. 25. 6—8) als auch im Neuen Testamente (Matth. 22, 1 ff.; Luc. 14, 15 ff.; Apoc. 19, 9) wird der Genuß der himmlischen Seligkeit unter dem Bilde der Theilnahme an einem Mahle geschildert. Die Glaubensvorbilder Abraham, Isaak und Jacob sind genannt, weil diesen Vätern die messianischen Verheißungen gemacht worden sind, und weil die Heiden nur dadurch, daß sie durch Glauben geistliche Kinder der Patriarchen geworden sind, mit ihnen auch zur Theilnahme am verheißenen Erbe befähigt werden.[3]) — Dagegen: „Die Söhne des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die Finsterniß, die draußen ist; dort wird Heulen und Zähneknirschen sein." filii regni = die Söhne des (Messias-)Reiches, d. h. die Juden. Die hebräisierende Redeweise bedeutet: Judaei, quibus regnum Messianum destinatum erat (vgl. Röm. 9, 4. 5): quia in regno Judaico, quod erat typus regni coelestis, nati et consequenter ad ipsum regnum coelorum primi vocati et quodammodo destinati erant.[4]) τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον = tenebrae exteriores,[5]) Finsterniß, welche draußen, d. h. außerhalb des beleuchteten Speisesaales herrscht. Der Ausdruck ist Bild des traurigen Zustandes, in welchem sich die vom himmlischen Freudenmahle Ausgeschlossenen, die Verdammten, befinden. — Zur poena damni, der Trennung von Gott, kommt die poena sensus: fletus et stridor dentium, d. h. in der Hölle herrscht Qual und Verzweiflung. Der heil. Hieronymus erklärt die Worte buchstäblich von den Leiden, welche der mit der Seele wieder vereinigte Leib werde zu erdulden haben, und er folgert darum aus der Stelle die Auferstehung der Todten.[6])

V. 13. „Und Jesus sprach zum Hauptmann: Gehe hin, und wie du geglaubt hast, so geschehe dir. Und der Knecht ward gesund in jener Stunde." Der heil. Augustinus[1]) hat vom Wunder eine symbolische

---

V. 11. 12. [1]) Im griech. Texte stehen die gebräuchlicheren Pluralia. — [2]) Vgl. zu Joh. 13, 23. — [3]) Vgl. Röm. 4, 16; Gal. 3, 7. — [4]) Jans. — [5]) Der Comparativ steht im Sinne eines Positivs (Hagen 78, Klotz). — [6]) Vera est ergo corporum et eorumdem membrorum, quae ceciderant, resurrectio. Vgl. dazu Oswald, Eschat. 81.

V. 13. [1]) serm. de verb. Dom. c. 2. —

Anwendung gemacht: es bilde die Wahrheit ab, daß Jesus corpore absens, majestate praesens den dem geistigen Tode verfallenen Heidenvölkern die Fülle der Heilsgüter zuwenden werde. — Die Erzählung ist nicht identisch mit Joh. 4, 46—54.[2])

Heilung der Schwiegermutter Petri und andere Wunder. 8, 14—17.

Marc. 1. 29—34; Luc. 4, 38—41.

Bei den beiden anderen Synoptikern hat diese Erzählung einen früheren Platz: sie steht vor der Heilung des Aussätzigen und vor der Bergpredigt in unmittelbarem Anschlusse an die Erzählung von der Heilung eines Besessenen in der Synagoge zu Kapharnaum, Marc. 1, 22 ff., Luc. 4, 32 ff., welche bei Matthäus fehlt.

V. 14. „Und als Jesus in das Haus des Petrus gekommen war, sah er dessen Schwiegermutter krank liegend, und (zwar) an Fieber leidend.“ Jesus kam mit dem Brüderpaare Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes von der Synagoge in das Haus des Petrus. Es war an einem Sabbat. Alle Synoptiker sprechen von einem Hause des Petrus in Kapharnaum, und Marcus[1]) nennt es Haus des Petrus und Andreas. Es war das Haus, in welchem der aus Bethsaida gebürtige Petrus[2]) nach seiner Uebersiedlung nach Kapharnaum mit seinem Bruder Andreas wohnte. Die Frage, ob es ihm oder seinen Schwiegereltern gehörte, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten, aber wegen 4, 20 (vgl. dazu 19, 27) ist die zweite Annahme wahrscheinlicher. Beim Eintritte in's Haus sah Jesus des Petrus Schwiegermutter darniederliegend,[3]) und zwar (καί ist explicativ) an Fieberhitze leidend.

V. 15. „Und er berührte ihre Hand, und das Fieber verließ sie, und sie erhob sich und diente ihm (ihnen).“[1]) Nach Lucas ging der Heilung eine Bitte von Seite der Angehörigen voran. Der Verlauf der äußeren mit der Wunderhandlung verbundenen Umstände wird von Marcus und Lucas genauer angegeben; nach Luc. 4, 39 sprach Jesus beim Berühren zugleich das Machtwort aus, dem das Fieber

---

[2]) Vgl. Comm. zur Stelle.

V. 14. [1]) Marc. 1, 29. — [2]) Vgl. Joh. 1, 44. — [3]) βεβλημένη = aegrota decumbens, lecto affixa (Grimm).

V. 15. [1]) Tisch., W.-H. haben nach ℵ B C . . ., 2 Italahandschr. den Singular αὐτῷ; der Plur. αὐτοῖς (eis, Vulg.) ist im Griech. schwach bezeugt. Wir haben dabei an Jesus und die oben genannte Begleitung zu denken. —

weichen mußte. Die sofortige und völlige Herstellung der Kranken ist ausgesprochen in den Worten: daß sie sogleich (Luc. 4, 39) aufstand und bediente. Nach der bei Clemens von Alex. verzeichneten Tradition hat des Petrus Gemahlin das Martyrium erduldet. Seine Tochter soll Petronilla geheißen haben.[2])

V. 16. Alle Synoptiker fügen an die vorangehende Erzählung einen summarischen Bericht über verschiedene Wunderheilungen Jesu. „Als es Abend geworden war, brachte man ihm viele Besessene, und er trieb die Geister aus mit einem Worte, und er heilte alle Kranken." Bis zum Abende, d. h. Sonnenuntergang,[1]) wartete man, weil der Tag nach Luc. 4, 38 ein Sabbat war, an welchem man Kranke nicht tragen durfte.[2]) τὰ πνεύματα = spiritus, d. h. Dämonen.[3]) Die Kranken[4]) wurden durch das Wort, ohne Anwendung eines Mittels geheilt.

V. 17. Matthäus allein fügt an diesen summarischen Bericht die Bemerkung, daß durch Jesu Wunderwirksamkeit ein prophetischer Ausspruch des Isaias erfüllt worden sei. „Damit erfüllt würde, was gesagt worden ist durch den Propheten Isaias, der da spricht: Er hat unsere Schwachheiten weggenommen, und unsere Krankheiten trug er." Die aus Isaias 53, 4 entlehnten Worte sind frei nach dem Originaltexte citirt. Sie enthalten eine Prophetie auf die Sühne der Sünden der Menschen durch den Knecht Gottes, d. h. den Messias, und haben ihre Erfüllung gefunden in dem Todesleiden Jesu.[1]) Nach Matthäus hat sich das Prophetenwort schon in den Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen Jesu erfüllt. Der Grund für diese Auffassung liegt darin, daß sich Sünde und körperliches Elend zu einander wie Ursache und Wirkung verhalten. Es schließt demnach die Verheißung einer Sündensühnung auch die Verheißung einer Befreiung von physischen Leiden in sich, wie hinwiederum die Hinwegnahme der Folgen der Sünden durch das Wirken Jesu das Unterpfand der bevorstehenden Erfüllung der Verheißung nach ihrem ganzen Umfange war.[2]) Mit anderen Worten: Christus gab dadurch, daß er wunderbar die leib-

[2]) Strom. 7, 11 (M. P. G. IX. col. 488; Euſ. h. e. 3, 31; Bar. ad a. 69, n. 32 f.

V. 16. [1]) Vgl. Mc. 1, 32. — [2]) Ueber die pharisäische Interpretation des Sabbatgesetzes vgl. zu 12, 2. 10; Joh. 5, 10. — [3]) In dieser Bedeutung findet sich der Ausdruck öfters: 12, 45; Lc. 9, 39; 10, 20; 11, 26. — [4]) Vgl. Mc. 1, 32; Lc. 4, 40.

V. 17. [1]) Vgl. Joh. 1, 29; 1 Petr. 2, 24. — [2]) Vgl. Knabenb. Erkl. des Proph. Is. 597. —

lichen Krankheiten hinwegnahm, einen Beweis, daß er der Messias sei, welcher auch die Sünden der Menschen tilgen werde. Matthäus hat somit die nächste und theilweise Erfüllung des Prophetenwortes im Auge, Johannes (1, 29) hingegen und Petrus (1. 2, 24) die volle Erfüllung desselben.[3])

Ueber die Bedingungen der Nachfolge Jesu. 8, 18—22.

Luc. 9, 57—62.

Nach Matthäus fand die Verhandlung in Galiläa unmittelbar vor der Ueberfahrt nach Peräa statt; Lucas bringt einen der Sache nach gleichen Bericht aus einer viel späteren Zeit, nämlich aus der Zeit, als das Ende von Jesu Erdenwandel schon nahe gerückt war, und als der Herr durch Judäa und Peräa wanderte (vgl. Comm. zu Luc. 168 u. 173 f.). Weil der Zusammenhang bei Matthäus ganz genau, bei Lucas aber nur allgemein angegeben wird, so ist als wahrscheinlich festzuhalten, daß das Factum beim ersten Evangelisten chronologisch genau eingereiht ist. Andere Exegeten (z. B. Knabenb. 1, 322) negiren die Identität der Erzählungen, was mir nicht sehr wahrscheinlich erscheint.

V. 18. „Als aber Jesus viele Volksschaaren um sich sah, befahl er, wegzugehen nach Peräa.“ [1]) τὸ πέραν = regio ulterior, i. e. Peraea. trans fretum = über das (galiläische) Meer. Der Befehl zur Ueberfahrt, welcher nach Marcus[2]) am Abende gegeben wurde, war veranlaßt durch das Zusammenströmen großer Volksschaaren. — Noch vor der Abfahrt nach Peräa fand nach Matthäus die Verse 19—22 mitgetheilte Verhandlung über die Nachfolge statt.

V. 19. 20. 1. Fall. „Und es trat ein Schriftgelehrter herzu und sprach zu ihm: Meister, ich werde dir nachfolgen, wohin du immer gehst.“ εἷς = unus; dies Zahlwort steht öfters in der Bedeutung des

---

[3]) Vgl. Keil zur Stelle. — Im Originaltexte stehen die Verba נָשָׂא = ergreifen, auf sich nehmen, dann auch hinwegnehmen, und סָבַל = tragen. Der griechische Text unserer Stelle gibt den ersten Ausdruck mit λαμβάνειν wieder = auferre, removere, in der gleichen Bedeutung kommt accipere in der Vulgata vor (Kaulen 149, Hagen 78); für den zweiten hat der griechische Text βαστάζειν auferre, asportare (Grimm).

V. 18. [1]) Der der Vulg. conforme griechische Text ist am meisten bezeugt und von Tisch. recipirt; W-H. haben im Texte nach B nur ὄχλον, am Rande dagegen (πολλοὺς) ὄχλους; א hat nur ὄχλους. — [2]) 4, 35.

unbestimmten Artikels.[1]) Der Schriftgelehrte war wahrscheinlich schon ein Jünger Jesu im weiteren Sinne (vgl. V. 21); jetzt bietet er sich zur beständigen Nachfolge an und erklärt seine Bereitwilligkeit, sich allen Schwierigkeiten zu unterziehen, welche mit Jesu Nachfolge verbunden seien.[2]) — Antwort Jesu: „Und Jesus spricht zu ihm: Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel des Himmels Nester, der Menschensohn aber hat nichts, wo er sein Haupt hinlege.“ Lyranus charakterisirt Jesu Antwort dahin: Jesus videns ejus animum non respondet ad ejus verba tantum, sed ad ipsius animum. Gewöhnlich nimmt man nämlich an, der Schriftgelehrte habe sich aus Habsucht (Hieron.) oder Ehrgeiz (August.) zur Nachfolge angeboten. Der Heiland betont seine völlige Armuth, da ihm das Nothdürftigste, eine Ruhestätte, fehle[3]), und erklärt damit dem Schriftgelehrten, daß seine Nachfolge mit allen Entsagungen und Entbehrungen verbunden sei. Diese Antwort enthält zwar keine directe Zurückweisung der Forderung zur Nachfolge, wohl aber eine indirecte Zurückweisung des vom Herrn erkannten Motives, welches den Schriftgelehrten leitete. — ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = filius hominis. Die Redeweise ist hebräisirend und poetische Bezeichnung für „Mensch“. Sie ist solenne Selbstbezeichnung Jesu, die der Herr in den Evangelien, die Parallelstellen abgerechnet, von sich fünfzigmal gebraucht.[4]) Wie fast allgemein anerkannt wird, hat diese Selbstbenennung ihre geschichtliche Quelle in Daniel 7, 13. An der bezeichneten Stelle schaut Daniel einen, wie er כְּבַר־אֱנָשׁ = ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, sicut filius hominis, in den Wolken des Himmels vor den ewigen Gott gelangt, der ihm Herrschaft, Majestät und Königthum über alle Völker gibt, auf daß sie ihm dienen. Der von Daniel Geschaute ist aber der Messias, und dieser erscheint ihm sicut filius hominis, d. h. in einer Gestalt, welche, obgleich er mehr ist als ein bloßer Mensch, von der eines Menschen nicht verschieden ist. Der Ausdruck ist demnach nicht direct gleich Messias, sondern er hat diesen bestimmten Inhalt nur dann, wenn er in danielischem Sinne auf Christum gedeutet wird. Wenn sich also Christus als „Menschensohn“ bezeichnet, so will er damit sagen, er sei der Menschensohn der danielischen Weissagung, d. h. der Messias. Der geschichtliche Zusammenhang dieser von Jesus

---

V. 19. 20. [1]) Vgl. Winer 111, Blaß 140. — [2]) Vgl. zu Lc. 9, 58. — [3]) Hieron.: cum tantae sim paupertatis, ut ne hospitiolum quidem habeam, ut non meo utar tecto. — [4]) Keil. —

gebrauchten Selbstbezeichnung gibt auch die Antwort auf die oft aufgeworfene und vielfach verschieden beantwortete Frage, warum Jesus sich als Menschensohn bezeichnete. Er gebrauchte diese Bezeichnung, weil damit nicht nur sein himmlischer Ursprung und seine menschliche Natur, sondern auch der Zweck seines Kommens, die Gründung des Gottesreiches unter den Völkern ausgesprochen ist.[5])

V. 21. 22. 2. Fall. „Ein anderer aber von (seinen)[1]) Jüngern sprach zu ihm: Herr, gestatte mir, daß ich zuerst hingehe und meinen Vater begrabe." Nach Luc. 9, 59 forderte Jesus ihn zur Nachfolge auf; aber es lassen sich beide Berichte nicht leicht vereinbaren. πρῶτον = primum, d. h. bevor ich dir ungetheilt und beständig nachfolge. Ohne Grund hat man die Forderung dahin abzuschwächen versucht: Gestatte, daß ich für meinen alten Vater bis zu seinem Tode sorge.[2]) — Antwort Jesu: „Jesus[3]) aber spricht zu ihm: Folge mir und laß die Todten ihre eigenen Todten begraben." Die νεκροί, mortui, an erster Stelle sind die geistig Todten, jene Menschen, denen das höhere Leben des Glaubens und der Gnade fehlt; an der zweiten Stelle bezeichnet der Ausdruck die leiblich Todten. Nach Luc. 9, 60 setzte Jesus noch hinzu: „Du aber gehe und verkündige das Reich Gottes." Der Sinn der Worte ist: Die Nachfolge Jesu und der Dienst im Reiche Gottes geht den irdischen Verpflichtungen voran.[4]) Wir haben hier eine Illustration zu Matth. 10, 37. — Luc. 9, 61. 62 berichtet noch einen dritten Fall.

Stillung eines Seesturmes. 8, 23—27.

Marc. 4, 35—40; Luc. 8, 22—25.

Bei Matthäus ist die Erzählung nach sachlichem, nicht nach chronologischem Gesichtspunkte eingereiht. Die Ueberfahrt über den See fand wahrscheinlich am Abend nach den Parabelreden statt (vgl. Comm. zu Mc. 133 f.).

In diesem Wunder, welches die Befestigung der Jünger im Glauben bezweckte, bekundete sich Jesus, der so arm war, daß er nichts zu eigen hatte, als unbeschränkten Herrn der Natur.

---

[5]) Vgl. Comm. zu Mc. 50 ff.

V. 21. 22. [1]) Tisch., W.-H. haben αὐτοῦ nach ℵ B . . . gestrichen. — [2]) Theophyl. zu Lc. 9, 59; Caj., Baron. — [3]) Ἰησοῦς ist hinreichend bezeugt (gegen Tisch.) — [4]) Jans.: ego ad evangelium voco te, quod majus est quam id, quod parentibus vis impendere, cum non desint alii, qui opportunius id officium parenti impendent.

V. 23. „Und als er ein (das)[1]) Schiff bestiegen hatte, folgten ihm seine Jünger.“ Der Herr bestieg nun das zur Ueberfahrt bereitstehende Schiff (τὸ πλοῖον, „das“ Schiff), und ihm folgten seine Jünger. μαθηταί = discipuli; die Einen verstehen darunter blos die Apostel, andere die Jünger Jesu überhaupt; die erste Ansicht ist wahrscheinlicher.[2])

V. 24. 25. „Und siehe, ein großer Sturmwind entstand auf dem See, so daß das Schiff von den Wogen bedeckt wurde. Er aber schlief. Und sie traten herzu (die Jünger traten zu ihm herzu),[1]) weckten ihn und sprachen: „Herr, rette (uns),[2]) wir gehen zu Grunde.“ Erst während der Fahrt erhob sich auf dem wegen seiner tiefen Lage zwischen Kalkbergen häufigen und plötzlichen Stürmen ausgesetzten See ein gewaltiger Sturm. Auch jetzt brausen nicht selten heftige Stürme über den See Genesareth.[3]) Die älteren Erklärer nehmen vielfach an, der Sturm sei auf göttliche Fügung entstanden; die Jünger sollten geprüft, und der Herr sollte veranlaßt werden, seine absolute Macht zu bekunden. σεισμός = motus, Erschütterung, Sturm. Marcus und Lucas haben λαῖλαψ ἀνέμου = Sturmwind. Die Größe der Gefahr schildert der Evangelist (V. 24 u. 25), indem er sagt, daß die Wasserwogen das Schiff bedeckten, d. h. in dasselbe hineinschlugen, und daß die mit den Gefahren des Sees Genesareth wohl vertrauten Jünger erschrocken Jesu vom Schlafe weckten und zu Hilfe riefen. Das Asyndeton: „Rette, wir gehen zu Grunde“ bezeichnet den Hilferuf als einen sehr eindringlichen.

V. 26. „Und er spricht zu ihnen: Was seid ihr furchtsam, Kleingläubige? Da stand er auf, gebot dem Winde und dem Meere, und es ward große Ruhe.“ Der Meeressturm war eine Prüfung der Jünger; sie bestanden dieselbe nicht völlig, daher nennt sie Jesus in liebevollem Tadel „Kleingläubige“. Die Jünger hatten Glauben, das zeigte ihre Bitte um Rettung; als kleingläubig aber erwiesen sie sich dadurch, daß sie nicht von vornherein durch ein muthvolles Verhalten den festen Glauben bekundeten, in Gemeinschaft mit dem (wenn auch schlafenden)

V. 23. [1]) W.-H. haben den Art. nach ℵ^{b} B C ... gestrichen; Tisch. nach ℵ E G ... beibehalten. Er bezeichnet das auf den Befehl Jesu bereit gehaltene Schiff (vgl. dazu Comm. zu Mc. 134). — [2]) Vgl. Mc. 4, 36.

V. 24. 25. [1]) Die Worte: ad eum discipuli ejus (gedr. Vulg.) sind ein erläuternder Zusatz; sie haben das Zeugniß der meisten griech. und Vulgatahandschr. gegen sich (vgl. Wsw.). — [2]) ἡμᾶς (Rec., Vulg.) fehlt in ℵ B C ... — [3]) Vgl. Socin 266.

Herrn könne ihnen kein Unfall zustoßen. — Darnach bedrohte[1]) Jesus die Winde und das Meer, und es entstand große Ruhe. γαλήνη μεγάλη steht im scharfen Gegensatze zu σεισμὸς μέγας: Vollständige Ruhe herrschte auf dem kurz vorher gewaltig erregten Meere, herbeigeführt durch das unwiderstehlich wirkende Wort Jesu. Bei Marcus und Lucas wird der Tadel erst nach dem Wunder berichtet.

V. 27. „Die Leute aber[1]) staunten und sprachen: Was für einer ist er doch, daß die Winde und das Meer ihm gehorchen?" οἱ ἄνθρωποι = homines: nach Marc. 4, 41, Luc. 8, 25 haben die Jünger den staunenden Ausruf gethan. Das Staunen und Rufen war ein allgemeines auf dem Schiffe, bei den Jüngern und den andern anwesenden Menschen; oder: bei den Jüngern (Aposteln), welche mit Jesus im Schiffe waren, und zugleich bei den Leuten, welche auf anderen Schiffen nach Peräa hinüberfuhren.[2]) Das Wunder war seinem Wesen nach eine Manifestation der göttlichen Macht Jesu und diente seinem ethischen Zwecke nach zur Befestigung der Jünger im Glauben. Ueber die allegorische Deutung desselben vgl. Comm. zu 14, 33 u. Joh. 6, 21.

Teufelaustreibung im Gebiete der Gerasener. 8, 28—34.

Marc. 5, 1—20; Luc. 8, 26—39.

Der Bericht steht bei allen Evangelisten im Zusammenhange mit der Stillung des Meeressturmes. Marcus erzählt am ausführlichsten und anschaulichsten.

V. 28. „Und als er nach Peräa in das Gebiet der Gerasener (Gadarener)[1]) gekommen war, liefen ihm zwei Besessene entgegen, welche

V. 26. [1]) ἐπιτιμᾶν findet sich in den Evangelien öfters zur Bezeichnung des mit absoluter Gewalt wirkenden Wortes Jesu: anherrschen. Vgl. zu Lc. 8, 24.

V. 27. [1]) porro steht in der Vulg. und späteren Latinität häufig, um im Redefortschritte einen Gegensatz einzuführen (Hagen 79, vgl. zu Lc. 10, 42). — [2]) Vgl. Mc. 4, 36.

V. 28. [1]) Hier haben wir uns zuerst über die Leseart zu entscheiden. Die Itala und Vulg. haben durchgehends gleichlautend: Gerasenorum, Tisch. (8. Ausg.) und W.-H. haben bei Matth. τῶν Γαδαρηνῶν (Gadarenorum), bei Marc. Γερασηνῶν (Gerasenorum), ebenso Tisch. (7. Ausg.) und W.-H. bei Lucas, während Tisch. (8. Ausg.) wegen ℵ Γεργεσηνῶν Gergesenorum) hat. Obwohl die meisten neueren Exegeten die Leseart Γαδαρηνῶν, nur wenige (Ebrard, Keil) Γεργεσηνῶν und Γερασηνῶν (Schegg) festhalten, so möchte ich mich doch für die letzte entscheiden, und zwar aus folgenden Gründen. Diese Leseart ist bei Marcus (ℵ B D ...) und Lucas (B C D) sehr stark bezeugt, sie war nach einer Notiz des Orig. (vgl. Tisch. 8 zu Matth. 8, 28)

aus Grabhöhlen kamen und sehr wüthend waren, so daß Niemand desselben Weges gehen konnte.“ Jesus kam mit seinen Jüngern in eine Landschaft, welche von den Evangelisten entweder von der Stadt Gerasa oder von Gadara benannt wird, und zwar landete er sehr wahrscheinlich an der Stelle, wo sich jetzt die Ruinen von Kersa befinden. Etwa eine Viertelstunde südlich von diesen Ruinen findet sich ein steiler Abhang, welcher als der Ort bezeichnet wird, von wo aus sich die Schweine ins Meer gestürzt haben sollen.[2]) Gerasa war östlicher Grenzort von Peräa[3]) und ist in den heutigen großartigen Ruinen von Dscherasch noch theilweise erhalten.[4]) Es gehörte zu den größten Städten des Ostjordangebietes und stand zur Zeit Christi in voller Blüthe. Es ist darum gar nicht unwahrscheinlich, daß das ganze Gebiet (χώρα) nach dieser Stadt benannt wurde. Gadara, jetzt Omkeis (Mkés), lag südöstlich vom See Genesareth, vom Jordan etwa eineinhalb Stunden entfernt; die Stadt gehörte zur Dekapolis (vgl. 4, 25) und war zur Zeit des jüdisch-römischen Krieges Hauptstadt von Peräa.[5]) — Dort kamen Jesu zwei Dämonische entgegen, welche in Grabhöhlen wohnten und sehr böse waren, so daß Niemand jenen Weg gehen konnte (nämlich ohne von den Wüthenden angefallen zu werden). Nach Marc. 5, 3. 4, Luc. 8, 29 zerrissen sie (respective „Einer“) die Fesseln, womit man sie band, und nach Luc. 8, 37 rissen sie in ihrer Wuth die Kleider vom Leibe. Marc. 5, 2 und Luc. 8, 27 berichten zwar nur von Einem Besessenen; daß ihrer aber zwei waren, ist aus der bestimmten Angabe des Matthäus zweifellos. Diese Differenz findet ihre Lösung in der Eigenthümlichkeit der Berichte des Marcus und Lucas. Nach diesen fand zwischen Jesus und einem der Besessenen eine Unterredung statt, nur Einer gab Antwort auf Jesu Frage und nur Einer wollte ihm

---

zu dessen Zeiten die gewöhnliche Leseart; für sie sprechen Itala und die Vulg., und endlich läßt sich nur aus dieser Leseart die Entstehung der Varianten Γαδαρηνῶν und Γεργεσηνῶν ungezwungen erklären. Weil man die Landschaft der weit vom See Genesareth entlegenen Stadt Gerasa als Schauplatz des folgenden Ereignisses nicht für wahrscheinlich hielt, so corrigirte man Gerasa entweder in Gadara oder Gergesa, welche Orte nahe am See Genesareth lagen. Die Lesart Gergesa scheint erst Orig. gegen das Zeugniß der Handschr. aus geographischen Gründen eingeführt zu haben. Vgl. noch Comm. zu Mc. 138 f. Vgl. dazu Dr. Wilh. Neumanns interessante Monographie Qurn Dscherdi, Studien zu Mt. 8, 28; Mc. 5, 1; Lc. 8, 26. 37, Freiburg i. Br. 1894. — [2]) Vgl. Socin 267 u. Comm. zu Mc. 139. — [3]) Vgl. Flav. Jos: B. J. III. 3. 3; IV. 9, 1. — [4]) Vgl. Socin 289, Riehm 454 ff. — [5]) Vgl. Riehm 455.

nachfolgen. Mit Rücksicht auf diese Umstände erzählen sie auch nur die Besessenheit und Heilung dieses Einen.

V. 29. „Und siehe, sie schrien und sprachen: Was haben wir mit dir zu schaffen, Sohn Gottes? Bist du gekommen, uns vor der Zeit zu peinigen?" clamaverunt, nämlich die Dämonen durch die Besessenen. Die Dämonen vermögen die niederen Seelenkräfte und die leiblichen Organe der Besessenen zu beherrschen.[1]) Nach Marc. 5, 8, Luc. 8, 29 war die nächste Veranlassung zu diesem Rufe der Befehl Jesu an die Dämonen, von den Unglücklichen zu weichen. τί ἡμῖν καὶ σοί = quid nobis et tibi? Damit wollen die Dämonen sagen, daß zwischen ihnen und Christus keine Gemeinschaft bestehe. Mald. Quid tibi mali facimus, quam ob rem nos eicias? „fili Dei": die Evangelien bezeugen, daß die Dämonen Jesum als Sohn Gottes und Messias kannten.[2]) — Ebenso wissen die Dämonen, daß Jesus der von Gott bestellte Richter sei, um über sie Gericht zu halten; daher die weitere Frage: „Bist du hiehergekommen, uns vor der Zeit zu peinigen?" πρὸ τοῦ καιροῦ ist mit βασανίσαι zu verbinden: torquere, antequam tempus sit, ut torqueamur. Welche Pein die Dämonen meinen, ist aus Luc. 8, 31 ersichtlich: die Verstoßung in die Hölle beim letzten Gerichte, welches sich auch über sie erstrecken wird.[3]) Das tormentum oder die perditio, welche für die Dämonen mit dem Weltende beginnt, wird bestehen in der völligen Verwerfung in die Hölle, mit dem Aufhören jeglichen Einflusses auf die Menschen sowie in einer Steigerung ihrer Pein.[4]) Auch schon jede Einschränkung ihres Wirkungsgebietes auf Erden ist eine Vermehrung jener Qual, die sie seit ihrem Falle zu erdulden haben.[5])

V. 30. „Es war aber in einiger Entfernung eine Heerde von vielen Schweinen, welche weidete." Die Bemerkung dient zur Erläuterung der weiteren Erzählung. Nach Marc. 5, 13 weideten ungefähr 2000 am Berge (V. 32). μακράν = procul ist relativer Begriff, daher leicht vereinbar mit der Ortsangabe bei Luc. 8, 32, Marc. 5, 11: ἐκεῖ = ibi: „daselbst", in der Gegend, nämlich in einiger Entfernung vom Schauplatze der Dämonischen.

V. 29. [1]) Vgl. Comm. zu Lc. 11, 14. — [2]) Vgl. zu Mc. 1, 24; Lc. 4, 3. 34. 41. — [3]) Vgl. zu Lc. 4, 33. 34. — [4]) Vgl. Oswald, Eschat. 361 f. — [5]) Est.: est enim daemonibus gravissimum tormentum, impediri ab eo, quod summopere expediunt, i. e. a procurando nocumento et a perditione hominum.

V. 31. „Die Dämonen baten ihn und sprachen: Wenn du uns austreibst, so schicke[1]) uns in die Heerde der Schweine.“ Nach dem Berichte des Marcus und Lucas haben wir an eine Menge böser Geister zu denken. Nach den Andeutungen bei Marcus (5, 10) und Lucas (8, 31) bitten die Dämonen, in die Schweine fahren zu dürfen, um am Orte ihrer Wirksamkeit noch länger verweilen zu können und um nicht in die Hölle verwiesen zu werden. Die Väter geben noch andere Gründe an: Der Bitte lag zu Grunde die böswillige Absicht der Dämonen, durch Vernichtung der Schweine die Eigenthümer derselben gegen Jesus aufzubringen, oder Haß gegen die Menschen, demzufolge die Dämonen, weil es ihnen nicht mehr gestattet war, die Menschen selbst zu quälen, ihnen wenigstens an ihrem Besitze schaden wollten.

V. 32. Jesus gewährte die Bitte: „Und er sprach zu ihnen: fahret hinein. Sie aber fuhren heraus und fuhren in die Schweine.“ ὑπάγετε = ite, scl. sicut petiistis. Der Ausdruck ist permissiv zu fassen und wird im Nachfolgenden näher bestimmt. ἐξελθόντες = exeuntes, nämlich aus den Leibern der Menschen, in welchen sie bisher wohnten. Dem evangelischen Berichte entspricht nur die Vorstellung, daß die Dämonen jetzt in den Körpern der Schweine ihre Wohnstätte nahmen; nicht ist mit demselben zu vereinen die Annahme, die Besessenen seien unter die Schweine hineingefahren. Die Möglichkeit der Besitznahme der Schweine durch die Dämonen kann um so weniger bestritten werden, als der Dämon auch vom menschlichen Leibe Besitz zu nehmen vermag. Selbstverständlich aber ist, daß die dämonische Besessenheit sich bei Thieren anders als bei den Menschen äußern muß. — Die Folge dieser dämonischen Besitznahme war: „Und siehe, es stürzte sich die ganze Heerde der Schweine mit Ungestüm[1]) vom Abhange in den See und sie kamen im Wasser um“, d. h. die Besessenheit äußerte sich in Raserei, und in Folge davon stürzten sich die Schweine wie von einer unheimlichen Macht getrieben in's Wasser. — Wie konnte Jesus die Bitte gewähren, da er als der Allwissende den Schaden in Folge dieser Gewährung voraussah, und warum hat er sie gewährt? Tirinus faßt die verschiedenen Antworten auf diese Fragen

V. 31. [1]) Mit Tisch., W-H. ist nach ℵ B ἀπόστειλον ἡμᾶς (permitte nos, Vulg.) zu lesen, nicht: ἐπίτρεψον ἡμῖν ἀπελθεῖν (Rec.).

V. 32. [1]) ὁρμᾶν, trans. in stürmische schnelle Bewegung setzen; intr. mit Ungestüm dahereilen: celeriter et cum impetu ire.

in acht Punkte zusammen; die wesentlichsten derselben sind: 1. Jesus wollte zeigen, daß er der absolute Herr und Gebieter über die irdischen Güter ist; 2. er wollte bekunden, daß er der Befreier aus der diabolischen Macht ist, und er wollte die Größe und Verderblichkeit dieser Macht möglichst offenkundig machen; 3. er wollte lehren, daß kein Verlust an irdischen Gütern zu vergleichen sei mit dem Schaden, welchen der Teufel dem Menschen an den geistigen Gütern zufügen kann, respective, daß der Mensch bereit sein müsse, sein Heil selbst mit Hingabe der irdischen Güter anzustreben. Der Umstand, ob die Eigenthümer der Schweine Juden oder Heiden waren, ist bei Beurtheilung unserer Fragen ohne wesentlichen Belang.

V. 33. Eindruck der Ereignisse auf die Hirten: „Die Hirten aber flohen in die Stadt und erzählten alles Geschehene und insbesondere[1]) das mit den Dämonischen Vorgegangene." εἰς τὴν πόλιν: dabei haben wir nicht an die weit entfernte Stadt Gerasa, sondern an jene Stadt zu denken, die nahe am Schauplatze lag und deren Bewohnern die Schweineheerde gehörte. Wahrscheinlich war es der nicht bedeutende Ort Gergesa. Origenes erzählt, daß ihm mit den Oertlichkeiten vertraute Leute versichert hätten, es liege nahe am Ufer des Sees eine alte Stadt mit Namen Gergesa und es werde noch der Abhang gezeigt, wo sich die Schweineherde in den See gestürzt habe. Neuere wollen das alte Gergesa in der Ruinenstätte Gersa gefunden haben, welche mit ihrer Umgebung allen Bedingungen der evangelischen Geschichte entspricht (vgl. zu V. 28).

V. 34. „Und siehe, die ganze Stadt[1]) (d. h. die Bewohner derselben) gieng hinaus, Jesu entgegen, und als sie ihn sahen, baten sie ihn, aus ihrem Gebiete wegzugehen." In Folge der Meldung der Hirten kam die Bewohnerschaft der Stadt mit der Bitte, Jesus möge aus ihrem Gebiete weggehen. Diese Bitte stellten die irdisch gesinnten Bewohner aus Furcht vor weiterem Schaden, der ihnen aus Jesu Anwesenheit erwachsen könnte (Luc. 8, 37).[2]) — Marc. 5, 18 ff., Luc. 8, 38 ff. berichten noch weiter, daß der Geheilte Jesu bei seiner Abfahrt sich anschließen wollte, daß aber die Bitte ihm abgeschlagen wurde mit den

---

V. 33. [1]) καί fügt zum allgemeinen πάντα ein specielles Moment hinzu, das eben dadurch den Nachdruck erhält (vgl. Grimm unter καί).

V. 34. [1]) Vgl. Winer 105. — [2]) Dagegen stellt Hieron. diese Bitte mit der des hl. Petrus (Lc. 5, 8) in Parallele: non de superbia hoc faciunt, sed de humilitate, qua se praesentia Domini indignos judicabant. —

Worten: „vade in domum tuam ad tuos et nuntia illis, quanta tibi dominus fecerit et misertus sit tui.“ In diesen Schlußworten erhalten wir nähere Aufklärung über den ethischen Charakter der Vorgänge im Gebiete der Gerasener. Der Heiland hatte sich durch die Heilung der Dämonischen als den erbarmungsvollen Erlöser aus diabolischer Gewalt bekundet, und durch den Untergang der Schweine den Bewohnern der Gegend nahe gelegt, daß sie bereit sein müßten, das geistige Gut des Heiles auch beim Verluste irdischer Güter anzustreben. Obwohl die geistig noch unempfängliche Bevölkerung die persönliche Anwesenheit des Herrn zurückwies, so ließ er doch in seiner Barmherzigkeit einen Verkünder seines messianischen Wirkens in ihrer Mitte zurück.[3])

Heilung des Paralytischen. 9, 1—8.

Marc. 2, 1—12; Luc. 5, 17—26.

Marcus und Lucas setzen die Erzählung viel früher, und zwar unmittelbar nach der Erzählung von der Heilung des Aussätzigen (vgl. Comm. zu Mc. 47). Matthäus berichtet kurz, am ausführlichsten und anschaulichsten Marcus.

V. 1. „Und nachdem er ein (das) Schiff bestiegen hatte, fuhr er hinüber und kam in seine Stadt.“ Der Herr ist von Peräa wieder nach Galiläa zurückgekehrt und kommt in „seine Stadt“, d. h. nach Kapharnaum; diesen Ehrennamen hatte die Stadt, weil sich Jesus während seines öffentlichen Wirkens in Galiläa vorzugsweise in ihr aufhielt.[1]) In der Bezeichnung liegt ein Hinweis auf 4, 13—16; Marc. 2, 1 nennt ausdrücklich Kapharnaum.

V. 2. „Und siehe, man brachte ihm einen Paralytischen, der auf einem Bette lag, und da Jesus ihren Glauben sah, sprach er zum Paralytischen: Vertraue, Sohn, deine Sünden werden dir vergeben.“[1]) Matthäus berichtet über diesen Punkt kurz und allgemein; Marcus (2, 2—4) schildert genau die localen Verhältnisse, Lucas (5, 17—19) charakterisirt eingehend die Zuhörer Jesu. Jesus lehrte gerade in einem Hause, Schriftgelehrte und Pharisäer saßen um ihn herum, und eine große Menschenmenge vor dem Hause machte den Zugang auf dem gewöhnlichen Wege unmöglich; deßhalb stiegen die Träger von außen

[3]) Est.: ut ejus praesentia et tanti miraculi perpetua quadam commemoratione ad Christi evangelii amorem excitarentur.

V. 1. [1]) Mit Unrecht denkt Hieron. (zur Stelle) an Nazareth, wo Jesus erzogen wurde.

auf das flache Dach, vergrößerten dort die Oeffnung in's Haus und ließen den Paralytischen zu den Füßen Jesu nieder. — Als Jesus, der Herzenskundige, „ihren Glauben sah", d. h. den Glauben, welchen sowohl der Kranke als auch die Träger an Jesu Wundermacht hatten, ermuthigte er den Kranken durch die liebreiche Anrede „Sohn" und verhieß ihm die Sündennachlassung. Warum verheißt Jesus Sündennachlassung, da der Kranke doch zunächst nur Befreiung von den physischen Leiden anstrebte? Jesus will durch die Verheißung der Sündennachlassung zunächst darauf hindeuten, daß ein sittliches Verschulden die Ursache des Körperleidens sei,[2] dann auch die Hoffnung auf Befreiung von der leiblichen Krankheit noch mehr befestigen. Ueberdies sollte die nicht sinnenfällige Macht der Sündenvergebung, welche sich hier Jesus vindicirte, durch die factisch erfolgte, erfahrungsgemäße, und darum unbestreitbare Thatsache der Krankenheilung beglaubigt werden.[3]) Auch in der Art und Weise seines Wunderwirkens erweiset sich Jesus als weiser Lehrmeister.

V. 3. Wirkung des richtig verstandenen Ausspruches Jesu: „Und siehe, einige von den Schriftgelehrten sagten bei sich selbst: er lästert."[1]) dicere intra se: die Ausdrucksweise „bei sich oder in seinem Herzen sagen" ist Hebräismus = bei sich, in seinem Herzen denken. Die Gotteslästerung, Blasphemie, kann auf dreifache Weise begangen werden; hier wird Jesus derselben beschuldigt, weil er, in den Augen der Schriftgelehrten und Pharisäer nur ein Mensch, sich die nur Gott zukommende Macht, Sünden nachzulassen, vindicirte.[2])

V. 4. Der Heiland weiß[1]) als der Herzenskundige die Gedanken der Gegner und richtet daher an sie die Frage: „Warum denket ihr Böses in eurem Herzen?" πονηρά sind die bösen Gedanken der Schriftgelehrten, daß Jesus ein Gotteslästerer sei. Das Aufdecken der verborgenen Gedanken der Menschen ist ein charakteristisches Merkmal des Messias.[2])

V. 2. [1]) Mit Tisch., W-H. ist nach ℵ B das Präs. ἀφίενται (= remittuntur, Vulg.) festzuhalten, nicht das dorische Perf. ἀφέωνται (Rec.) = remissa sunt (so auch einige Italahandschr.). — [2]) Hieron. — [3]) Vgl. zu V. 6.

V. 3. [1]) βλασφημεῖν = schmähen, lästern; im N. T. speciell: Gott lästern. blasphemare ist dem Griech. nachgebildet und findet sich nur in der biblischen und kirchlichen Latinität (Kaulen 190). — [2]) Vgl. zu Mc. 2, 7; Lc. 5, 21.

V. 4. [1]) Statt ἰδών (Tisch. nach ℵ C D . . . Vulg. cum vidisset) haben W-H. nach B M . . . εἰδώς aufgenommen. — [2]) Vgl. Comm. zu Joh. 2, 24 f.

V. 5. Begründung, daß die Anschuldigung der Gotteslästerung unberechtigt sei: „(Denn)[1]) was ist leichter zu sagen: Es werden dir deine Sünden nachgelassen oder zu sagen: Stehe auf und gehe?" Die sich von selbst ergebende Antwort lautet: Keines von beiden ist leichter; denn zu beiden (um es nämlich mit Erfolg sagen zu können) gehört dieselbe göttliche Kraft.[2])

V. 6. 7. Christus heilt nun den Paralytischen durch's bloße Wort und diese Heilung soll nach seiner ausdrücklichen Erklärung ein Erweis seiner Macht, Sünden zu vergeben, sein. „Damit ihr aber wisset, daß Macht hat der Menschensohn, auf Erden Sünden nachzulassen, so spricht er dann zum Paralytischen: Erhebe dich, nimm dein Bett und gehe in dein Haus. Und er erhob sich und ging in sein Haus." Der Redenachdruck liegt auf: ut sciatis: aus der wunderbaren Heilung des Paralytischen, wovon sie sich mit ihren Augen überzeugten, sollten sie die Erkenntniß schöpfen, daß Jesus, wie er soeben verkündete, die Macht der Sündenvergebung besitze. Es ist somit, nach der ausdrücklichen Versicherung Jesu, ein Zweck seiner Wunder der, daß sie die Wahrheit seiner Lehre bezeugen.[1]) Die Worte ἐπὶ τῆς γῆς werden am einfachsten als nähere Bestimmung zu ἀφιέναι gefaßt, wobei sie auch stehen: auf Erden geschieht die Sündennachlassung durch den Menschensohn vermöge seiner himmlischen (göttlichen) Macht.

V. 8. Wirkung der Wunderheilung. „Als aber die Volksschaaren es sahen, erschraken sie und priesen Gott, der solche Macht den Menschen gegeben." Erster und natürlicher Eindruck: Furcht ergreift die Menge, welche nach Marcus Jesum umgab, weil sich hier unleugbar himmlische Macht erwiesen hatte.[1]) Dann folgte Lobpreis Gottes. Das Volk pries[2]) die herrlichen Eigenschaften Gottes, welche sich hier manifestirten, seine Macht, seine Barmherzigkeit. talem potestatem, i. e. potestatem remittendi peccata et visibilibus istis miraculis confirmandi.[3]) τοῖς ἀνθρώποις, = hominibus. Der Ausdruck geht

---

V. 5. [1]) Die Begründungspartikel fehlt in der Vulg. — [2]) Knabenb. utrumque aeque facile est pro Deo, utrumque eandem exigit potestatem divinam. Anders Chrys.

V. 6. 7. [1]) Menoch. non enim potest falsum miraculo probari, redderet enim Deus testimonium falso.

V. 8. [1]) Vgl. zu Lc. 1, 12. — [2]) δοξάζειν = glorificare, eine dem biblischen und kirchlichen Sprachgebrauche eigenthümliche Verbalform (Kaulen 187). — [3]) Jans.

zunächst auf Christus, und der Plural ist gesetzt, weil Christus in seinem Zusammenhange mit der Menschheit gefaßt wird: dem Menschensohne und in ihm, durch ihn der Menschheit, hat Gott diese Macht gegeben. Gut Reischl: Wenn auch Jesus Christus als Gottmensch zuerst und in höchster Fülle die Gewalt empfangen hat vom Vater, Wunder der Gnade im Reiche des Sichtbaren wie im Reiche des Unsichtbaren, an Leib wie an den Seelen zu wirken, so ist sie eben auch mit ihm, in seiner Person, und durch ihn, als Haupt der Kirche, „den Menschen", d. i. der erlösten Menschheit, der Kirche des neuen Bundes, gegeben worden in der Form der Sacramente zur Sündenvergebung und in der Form der Charismen zu außerordentlichen Wirkungen.

Berufung des Matthäus. 9, 9—13.

Marc. 2, 13—17; Luc. 5, 27—32.

Bei allen drei Synoptikern steht diese Berufungsgeschichte in Verbindung mit der Heilung des Paralytischen. Insoferne aber Marcus und Lucas letztere viel früher ansetzen, verlegen sie auch diese in eine frühere Zeit und sie steht bei Lucas vor der Bergpredigt. Diese Anordnung ist chronologisch die richtige (vgl. zu V. 9).

V. 9. „Als Jesus von dorther (d. h. von Kapharnaum her, wo er den Paralytischen geheilt hatte) vorbeiging (nämlich an dem Orte, wo Matthäus saß), sah er einen Mann an der Zollbank sitzen mit Namen Matthäus[1]) und sprach zu ihm: Folge mir. Und er stand auf und folgte ihm." Den Bericht des Matthäus ergänzend, erzählt Marcus 2, 13, daß Jesus gerade wieder auf dem Wege zum Meere hin war.[2]) — In wahrhaft demüthiger Gesinnung berichtet der Evangelist, daß seine Berufung von einem den Juden verhaßten und darum verachteten Orte weg erfolgt sei. τὸ τελώνιον = telonium,[3]) i. e. mensa publicanorum, Ort, wo die Zölle (vgl. zu 5, 46) entrichtet wurden. Da Kapharnaum an einer belebten Straße lag, hatte die Stadt ein eigenes Zollamt. Die Gründe, welche für die Identität des Matthäus im ersten Evangelium mit dem Levi bei Marcus und Lucas sprechen, wurden zu Lc. 5, 27 angeführt. — ἀκολουθεῖν = sequi

V. 9. [1]) Tisch., W.-H. haben nach ℵ B D . . . Μαθθαῖος, die Rec. nach B² C . . . Ματθαῖος (= Matthaeus, gedr. Vulg.), die besten Vulgatahandschr. Mattheus (vgl. Wsw.). — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 55. — [3]) Die besten Vulgatahandschr. haben teloneo. —

ist von der beständigen Nachfolge, von der Jüngerschaft im engeren Sinne, aber nicht vom Apostolate zu verstehen. Gründe für diese Auffassung: 1. die Apostelwahl erfolgte auf einem Berge; 2. die Zwölfe wurden gleichzeitig berufen; 3. alle Apostel waren vor ihrer Berufung schon Jünger Jesu.[4]) Der Heiland selbst bekundete durch diese Art der Berufung, daß es seine Aufgabe sei, Sünder aufzusuchen und zu retten; der Gerufene, welcher früher schon hinlänglich Gelegenheit gehabt hatte, Jesum kennen zu lernen,[5]) folgte dem Rufe sofort: intus tractus efficaci virtute gratiae Christi (Est.).

V. 10. „Und es geschah, als er im Hause zu Tische war, (und)[1]) siehe, da kamen viele Zöllner und Sünder und waren mit Jesu und seinen Jüngern zu Tische." in domo scl. Matthaei und nicht: Christi. Daß hier das Haus des Matthäus, und nicht das des Herrn gemeint sei, ist schon aus unserem Evangelium zweifellos; denn nirgends sagt der Evangelist, daß der Herr ein Haus besessen oder Gastmähler gegeben habe, wohl aber berichtet er von Jesu völliger Armuth.[2]) Ausdrücklich sagen dies Marcus (2, 15) und Lucas (5, 29). Die Juden pflegten, wie die Orientalen überhaupt, besonders bei feierlichen Mahlen zu Tische zu liegen (= ἀνακεῖσθαι).[3]) peccatores, i. e. homines vitae aperte improbae et infamis.[4]) Mit diesen wurden die publicani[5]) auf gleiche Stufe gestellt, weil die Thätigkeit der Zollbediensteten schon an sich verhaßt war, weil die Zöllner Organe der römischen Zollpächter waren und weil sie viele Ungerechtigkeiten verübten.[6]) Diese nahmen am Mahle theil, weil sie für Jesu Wirken empfänglich waren.[7]) Marcus berichtet noch, daß Jesus um diese Zeit, gegen das Ende seines ersten Lehrjahres, bereits eine große Zahl von Schülern hatte.[8])

V. 11. „Und als die Pharisäer[1]) es sahen (daß nämlich Jesus mit solchen übelberüchtigten Menschen Gemeinschaft habe), sprachen sie zu seinen Jüngern: Warum ißt euer Meister mit den Zöllnern und Sündern?" Die Frage ist vorwurfsvoll und gerade an die Schüler

---

[4]) Vgl. Lc. 6, 13 ff. — [5]) Vgl. Comm. zu Mc. 57 f.

V. 10. [1]) W-H. haben nach B C καί aufgenommen, welches den Nachsatz einleitet. — [2]) Vgl. 8, 20. — [3]) Vgl. Leidensgesch. — [4]) Jans. — [5]) Vgl. zu 5, 46. — [6]) Vgl. zu Lc. 3, 13. — [7]) Vgl. zu 21, 31 u. Lc. 3, 12. — [8]) Vgl. Comm. zu Mc. 57 ff.

V. 11. [1]) Marc. (2, 16) nennt nach der verbürgteren Lesart die den Pharisäern angehörenden Schriftgelehrten; Luc. (5, 30) Pharisäer u. Schriftgelehrte. —

Jesu gerichtet, um in ihnen Mißtrauen gegen ihren Lehrer wachzurufen.[2])

V. 12. Zurückweisung des Vorwurfes: „Nicht bedürfen die Gesunden des Arztes, sondern die Kranken.“ In der Anwendung des Bildes ist der Arzt Christus, dessen Aufgabe es ist, die an der Seele kranke Menschheit zu heilen. Die Gesunden sind die Gerechten (vgl. V. 13), hier die Pharisäer (nicht weil sie wirklich gesund waren, sondern weil sie sich einbildeten, gesund zu sein [argumentatio ex concesso]). Die Kranken sind die Sünder, hier „Zöllner und Sünder“. Der Gedanke ist: Wie nur die leiblich Kranken des Arztes bedürfen, dieser also mit ihnen umgehen muß, so bedürfen die Zöllner und Sünder als geistig Kranke meiner als des geistlichen Arztes, nicht aber ihr, als eingebildete Gesunde, weil ihr nämlich als solche unempfänglich seid für meine Wirksamkeit.

V. 13. Jesus deckt die Quelle auf, aus der das abfällige Urtheil der Gegner hervorgieng: es war Mangel an barmherziger Liebe zu den Mitmenschen.[1]) „Gehet hin und lernet, was es ist (d. h. welchen Sinn die Worte haben): Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer.“ Das Citat ist aus Hoseas 6, 6. Die Worte euntes discite sind nach rabbinischer Phrase gebildet und enthalten eine Aufforderung, einen Gegenstand wohl zu erwägen. ἔλεος[2]) = Barmherzigkeit, d. h. werkthätige Liebe zum hilfebedürftigen Nebenmenschen. Die Negation hat eine doppelte Erklärung gefunden. Gewöhnlich faßt man sie relativ: magis volo misericordiam quam sacrificium. Dafür spricht, daß bei Hoseas die der entlehnten Stelle unmittelbar folgenden Worte lauten: et scientiam Dei plus quam holocaustum (scl. volo). Die Negation kann aber nach hebräischer Redeweise auch dazu dienen, die vorangehende Affirmation desto stärker hervor zu heben: so sehr will ich Barmherzigkeit, daß ohne sie ich Opfer nicht will. Hätten die Gegner diese liebevolle, werkthätige Gesinnung besessen, so würden sie auch für Jesu Verkehr mit den Sündern Verständniß gehabt haben: „denn — spricht

---

[2]) Die Rabbinen lehrten: sechs Dinge gereichen einem Gelehrten zur Schande. Dazu gehörte Gemeinschaft mit gemeinen Leuten (Wünsche 123).

V. 13. [1]) Hieron. (zur Stelle) faßt den Zusammenhang dahin: sugillat scribas et Pharisaeos, qui justos se aestimantes peccatorum et publicanorum consortia declinabant. — [2]) So ist mit ℵ B C D zu lesen, nicht ἔλεον (Rec.). Das Wort ist im hellen. Sprachgebrauche gewöhnlich gen. neutr., bei den Klass. gen. masc. —

Jesus, die Rede abschließend — ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder." καλεῖν, vocare, nämlich zum Eintritt in's Messiasreich. Mit diesen Worten bezeichnet der Heiland nur den Zweck und die Aufgabe seines Kommens; die Frage, ob es ohne Christi Kommen und Wirksamkeit „Gerechte" geben würde, liegt dem Zusammenhange ganz ferne und ist somit nicht berührt.[3])

Vom Fasten der Jünger Jesu. 9, 14—17.

Marc. 2, 18—22; Luc. 5, 33—39.

Alle drei Evangelisten bringen die Verhandlung über die Frage nach dem Fasten in Verbindung mit der Berufung des Matthäus (Levi).

V. 14. „Darnach traten zu ihm die Jünger des Johannes und sprachen: Warum fasten wir und die Pharisäer so viel und deine Jünger fasten nicht?" Das dem Matthäus geläufige τότε = damals, darnach, als nämlich die Pharisäer mit ihrem Vorwurfe über Jesu Umgang mit Zöllnern und Sündern zurückgewiesen waren. πολλά[1]) steht adverbial = frequenter (Vulg.). Ueber das Fasten der Pharisäer vgl. zu 6, 16. — Nach Luc. 5, 33 stellen die Pharisäer und Schriftgelehrten diese Frage. Marcus (2, 18) deutet hinlänglich an, wie die Differenz auszugleichen ist. Pharisäer und Schriftgelehrte regten die Interpellation bei den Johannesjüngern an, welche vielfach gegen Jesum eifersüchtig waren (vgl. Joh. 3, 25 ff.), waren somit die geistigen Urheber derselben (Lc.), beide zusammen gingen zu Jesus (Mc.), doch waren die vorgeschobenen Johannesjünger die Wortführer (Mt.).[2])

Antwort Jesu (V. 15—17).

V. 15. Jesus bezeichnet zuerst die Handlungsweise seiner Jünger als mit der gegenwärtigen Freudenzeit ganz übereinstimmend und zugleich weiset er hin auf die kommende Trauerzeit, wo auch sie fasten werden. „Und Jesus sprach zu ihnen: „Es können doch wohl nicht die Söhne des Brautgemaches (des Bräutigams)[1]) trauern, so lange der

[3]) Mald.: Christus non significat aliquos sine gratia adventus sui justos esse, ad quos vocandos non venerit, sed se ita peccatores quaerere, ut si aliqui fuissent justi, non propter eos, sed propter peccatores venturus fuisset.

V. 14. [1]) Wurde von Tisch., W.-H. nach ℵ B gestrichen, von letzteren am Rande beigesetzt. — [2]) Vgl. noch Comm. zu Mc. 61 f.

V. 15. [1]) Der Hebräismus (vgl. zu 8, 12) οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος = filii thalami nuptialis, Söhne des Brautgemaches; die Vulg. filii sponsi (D οἱ υἱοὶ τοῦ

Bräutigam bei ihnen ist? Es werden aber Tage kommen, wo der Bräutigam von ihnen hinweggenommen sein (werden) wird,[2] und dann werden sie fasten." Die Bildrede ist leicht verständlich, und ihre Anwendung ergibt sich von selbst. Der Bräutigam ist Christus, die Zeit seines Erdenwandels ist die Freudenzeit des Brautwerbens, die Braut ist zunächst das Volk Israel, die Brautführer sind die Jünger Jesu. πενθεῖν = lugere ist treffend gewählt, weil das Fasten, im rechten Geiste geübt, Ausdruck der inneren Trauer sein soll. Der Gedanke ist: Wie es nicht zutreffend ist, wenn die Freunde des Bräutigams am Hochzeitstage trauern (und zum Ausdrucke dieser Trauer fasten), so verhält es sich mit meinen Jüngern in der gegenwärtigen Freudenzeit. — auferri weiset prophetisch auf Jesu gewaltsame Hinwegnahme, auf seinen Kreuzestod hin. τότε = tunc umfaßt die ganze Zeit von Jesu Hinwegnahme bis zu seiner Wiederkunft am Weltende. Diese Zeit ist eine Trauerzeit, weil der im Himmel thronende Bräutigam und die auf Erden lebenden Bräute noch getrennt sind. Diese Zeit der Trennung wird vom Herrn als Zeit des Fastens bezeichnet. Somit ist das Fasten im Allgemeinen durch ein göttliches Gebot vorgeschrieben und das Kirchengebot bestimmt nur näher die Zeit, die Art und Weise des Fastens.[3])

V. 16. 17. Weitere Rechtfertigung des Verhaltens der Jünger Jesu durch zwei Gleichnisse.[1]) „Niemand näht einen Fleck von einem ungewalkten Tuch auf ein altes Kleid; denn es (nämlich das Flickstück) reißt seine Ausfüllung (d. h. Ergänzung) von dem (alten) Kleide los und ein ärgerer Riss entsteht. Auch gießt man nicht jungen Wein in alte Schläuche, wenn aber doch, so reißen die Schläuche, und der Wein wird verschüttet werden, und die Schläuche werden zu Grunde gehen; sondern man gießt jungen Wein in neue Schläuche, und beide werden erhalten."[2]) So verständlich die zwei Gleichnisse an sich sind,

---

νυμφίου). Gemeint sind die Freunde des Bräutigams, welche ihm am Ehrentage als Brautführer dienend zur Seite standen (vgl. zu Joh. 3, 29). Bei Mc. 2, 19 heißen sie filii nuptiarum, bei Joh. 3, 29 Freunde des Bräutigams, bei den Griechen heißen sie παρανύμφιοι. — [2]) ὅταν ἀπαρθῇ = wann er gewaltsam hinweggenommen sein wird; die Vulg. hat auferetur. — [3]) Vgl. Kirchenlex. 4, 1241 ff.

V. 16. 17. [1]) Jans. faßt den Zusammenhang dahin: ut autem non solum ex ‚temporis ratione', sed etiam ex magno ‚artificio' sic cum suis discipulis agendum intelligerent, duas addit similitudines. — [2]) In Kürze mögen folgende sprachliche Erklärungen Platz finden. ἐπίβλημα = Flickstück (id quod

so verschieden sind sie in ihren einzelnen Theilen gedeutet worden. Nach Chrys. und Theophyl. deuten sehr viele katholische Exegeten (auch Mald.) das alte Kleid und die alten Schläuche von den Jüngern in Beziehung auf ihre bisherige sittliche Verfassung und den neuen Fleck und den neuen Wein von der christlichen Fastenübung und geben den Sinn der Worte Jesu dahin: die Jünger seien noch zu schwach, um die strenge Fastendisciplin in seinem Reiche zu ertragen, sondern müßten dazu erst durch den hl. Geist umgebildet werden. Nach anderen Exegeten sind „altes Kleid“ und „alte Schläuche“ bildliche Bezeichnung des veräußerlichten Judaismus, wie er vorzugsweise durch die Pharisäer zur Herrschaft gelangt war, die pharisäische Fastendisciplin miteingeschlossen; unter dem neuen Tuchstücke und dem neuen Weine verstehen sie das neue religiöse Leben, wie es durch Christus begründet wurde, die neue Heilsordnung. Demnach ist der Sinn der bildlichen Rede: Wie das Verfahren, auf ein altes Kleidungsstück einen neuen Lappen zu flicken, geradezu zweckwidrig ist, ebenso zweckwidrig wäre es, wollte ich das neue Leben, das ich bringe, an die alten verknöcherten Formen des Judaismus anknüpfen; und wie neuer Wein nur in neue Schläuche gegeben wird, so wird auch der Geist des Christenthums, als neues Lebensprincip mit neuen Formen umgeben werden. Der neue Wein ist also Bild eines neuen Lebensprincips, welches mit Christus in der Menschheit zu wirken beginnt, des hl. Geistes; der neue Fleck und die neuen Schläuche bilden ab die neuen Formen, mit denen sich das neue Geistesleben umgibt.[3])

---

insuitur, quod rei scissae resarciendae adhibetur). Das commissura der Vulg. bedeutet Zusammenfügung; die Bedeutung Flickstück hat das Wort bei den Klassikern nicht. Andere übersetzen mit frustum. τὸ ῥάκος (von ῥήγνυμι) = pars abscissa, dann allgemein: ein Stück Tuch = pannus. ἄγναφος (α priv. und γνάπτειν) = ungewalkt, nondum a fullone subactus (Tir.). πλήρωμα kann als Nominativ oder als Accus. genommen werden. Die Vulg. hat den Accus. Darnach ist ἐπίβλημα (commissura) als Subject zu denken und so zu erklären: das ungewalkte Flickstück, reißt, wenn es nämlich naß wird und sich zusammenzieht, seine Ausfüllung, d. h. Ergänzung vom alten Kleide weg. Wird πλήρωμα als Nominativ genommen, — so die meisten Erklärer nach dem griechischen Texte, — so lautet die Paraphrase: die Ausfüllung, d. h. das neue Flickstück, welches zur Ausfüllung dient, reißt vom alten Kleide etwas weg. Die Sache ist dieselbe; ejus steht wie öfters in der Vulg. in freierem Gebrauche für suam (vgl. Comm. zu Mc. S. 147). — [3]) Vgl. Comm. zu Mc. 63 f.

Auferweckung der Tochter des Jairus, Heilung des blutflüssigen Weibes. 9, 18—26.

Marc. 5, 22—43; Luc. 8, 41—56.

Alle drei Evangelisten haben die zwei hier erzählten Vorgänge im gleichen Zusammenhange. Rücksichtlich der Zeit und des Ortes ist Folgendes zu bemerken: Als Jesus nach der Heilung der Dämonischen wiederum von Peräa nach Galiläa zurückgekehrt war, begab er sich zunächst nach Kapharnaum. Von der Stadt gieng er wieder ans Meeresufer, und während er hier die Volksschaaren belehrte, kam der Synagogen-Vorsteher mit seiner Bitte (vgl. Comm. zu Mc. 148). Matthäus berichtet am kürzesten. — Ueber den Grund der gleichmäßigen Verbindung der Erzählung bei allen drei synoptischen Evangelien vgl. Commentar zu Mc. 147.

V. 18. „Während er dies zu ihnen redete, trat ein Vorsteher heran,[1]) warf sich vor ihm nieder und sprach: (Herr),[2]) meine Tochter ist soeben gestorben, aber komme, lege ihr die Hand auf, und sie wird leben." ἄρχων = princeps, nach Marc. 5, 22, Luc. 8, 41 war es ein Synagogen-Vorsteher mit Namen Jairus. Dieser kommt mit der Trauerkunde: „Meine Tochter ist soeben verstorben." Hingegen hat Marc. 5, 23 ἐσχάτως ἔχει = in agone est, Luc. 8, 43 ἀπέθνησκεν = moriebatur. Nach beiden starb das Mädchen erst, als Jesus schon auf dem Wege zum Hause des Jairus war. Marcus und Lucas berichten genau den Verlauf der Krankheit, und die Angabe bei Matthäus ist aus dem kurzen, nur die Hauptmomente referirenden Berichte zu erklären.[3]) Der Vater bittet um wunderbare Hilfe, die Jesus durch Händeauflegung bringen möge. ζήσεται = sie wird wieder zum Leben kommen.[4])

V. 19. „Und Jesus stand auf und folgte ihm[1]) mit seinen Jüngern." In der flehenden Bitte des Synagogen-Vorstehers offenbarte

V. 18. [1]) Nach ℵ B ist zu lesen εἷς προσελθών (= unus accessit, Vulg.), W-H. haben εἷς, welches in ℵ Minusk. fehlt, in Klammern gesetzt. — [2]) Ist im Griechischen sehr schwach bezeugt, wurde auch von Wsw. gestrichen, obwohl domine von vielen Vulgatahandschr. bezeugt ist. — [3]) So August. de cons. ev. 2, 28; Corn. a Lap.: Matthaeus potius rei substantiam perstringit, quam historiae seriem narrat. Mald. nimmt eine wiederholte Bitte an: bei der ersten Begegnung und bei der Kunde vom erfolgten Tode, und läßt den Matthäus nur die zweite referiren. — [4]) adorare, i. e. procidere ad pedes Jesu (Mc., Lc.), vgl. zu 8, 2.

V. 19. [1]) Das Imperf. ἠκολούθει (sequebatur) ist stärker bezeugt als der Aor.

sich fester Glaube, gläubiges Vertrauen, darum folgt Jesus schnell mit seinen Jüngern. Nach Marc. 5, 24, Luc. 8, 42 begleitete ihn eine große heilsbegierige Volksmenge.

V. 20. 21. Auf dem Wege dahin fand ein anderes wunderbares Ereigniß statt. „Und siehe, ein Weib, welches schon zwölf Jahre am Blutflusse litt, trat von rückwärts heran und berührte die Quaste seines Kleides; denn sie sprach bei sich: Wenn ich nur sein Kleid berührt habe, so werde ich gesund sein.“ Wie Marc. 5, 26, Luc. 8, 43 bemerken, hatte das Weib alle Habe schon vergebens für ärztliche Hilfe ausgegeben. αἱμορροεῖν = am Blutflusse leiden. Für den ungewöhnlichen Blutfluß galten die gleichen gesetzlichen Bestimmungen wie für den gewöhnlichen.[1]) Von rückwärts tritt die Kranke heran aus weiblicher Schüchternheit und aus Furcht, sie könnte als gesetzlich Unreine von der Menge zurückgewiesen werden, wenn sie irgendwie Aufsehen machte. κράσπεδον = der Saum eines Kleides (fimbria), dann auch die Quaste (cirrus, hebr. Zizith), welche der Jude in Folge gesetzlicher Anordnung (Num. 15, 38. 39) an jeder der vier Enden seines Oberkleides trug. Den Zweck gibt das Gesetz mit den Worten: quas (fimbrias) cum viderint recordentur omnium mandatorum Domini, nec sequantur cogitationes suas. Numeri 15, 39.

V. 22. „Jesus aber wandte sich um, sah sie und sprach: Sei getrost, Tochter, dein Glaube hat dir geholfen. Und das Weib ward gesund von jener Stunde an.“ Genauer berichten Marcus (5, 28—34) und Lucas (8, 45—48) den Verlauf. σέσωκεν = salvam fecit; das Präteritum bezeichnet das bereits Geschehene; denn zur Zeit der Anrede war das Weib bereits geheilt.[1]) Der Ausdruck bezeichnet zunächst die Gesundheit des Leibes, er schließt aber auch das neue Leben der Gnade ein, welches das Weib durch den Glauben erlangte. Die Heilung geschah durch die Macht Jesu,[2]) und zwar auf Grund des festen Glaubens des Weibes, der sich manifestirte durch das vertrauensvolle Berühren des Kleides Jesu. Nach Eusebius (h. e. 7, 18) war die Frau eine Heidin, aus Paneas gebürtig, und sie ließ aus Dankbarkeit ein Denkmal vor ihrem Hause setzen, welches ihre Begegnung mit Jesu darstellte. Nach den apokryphen Pilatusacten hieß sie Veronika und trat vor Pilatus als Zeugin für Jesus auf.[3])

V. 20. 21. [1]) Vgl. Lev. 15, 25 mit 15, 19 ff.

V. 22. [1]) Vgl. zu Mc. 5, 29 und Luc. 8, 47. — [2]) Vgl. zu Lc. 8, 46. — [3]) Acta Pilati, c. 7.

V. 23. 24. Und als Jesus in das Haus des Vorstehers gekommen war und die Flötenspieler und Klageleute sah, sprach er: „Gehet weg; denn nicht gestorben ist das Mädchen, sondern es schläft. Und sie verlachten ihn.“ Nach Marcus und Lucas durften außer dem Vater und der Mutter des Mädchens nur Petrus, Jacobus und Johannes in das Gemach folgen, in welchem die Verstorbene lag. αὐλητής = tibicen, Flötenspieler. Nach jüdischer Sitte führten eigens bestellte Klageweiber unter Begleitung mit Flöten im Trauerhause Klagegesänge auf.[1]) — Der wirklich erfolgte Tod des Mädchens wird in dem Sinne ein Schlaf genannt, in welchem der Herr vom bereits verstorbenen Lazarus sagte, daß derselbe schlafe.[2]) Der Sinn der Rede ist somit: Das Mädchen ist nicht gestorben, um nämlich, wie ihr meint, immer todt zu bleiben und begraben zu werden, sondern sie ist als schlafend zu betrachten und soll wieder lebendig werden, gleich einem Menschen, der aus dem Schlafe erwacht. Durch diese Redewendung drückt Jesus ein doppeltes Moment aus: 1. Sein Vorhaben, das Mädchen von dem Tode zu erwecken, 2. die Wahrheit, daß Jesus ebenso den Verstorbenen aus dem Todesschlafe zum Leben zu erwecken vermag, wie der Mensch aus dem gewöhnlichen Schlafe aufwacht. Die Annahme eines wirklich erfolgten Todes (und nicht eines Scheintodes) ist begründet: 1. durch die bestimmte Aussage aller drei Evangelisten; 2. durch die präcise Erklärung von dormire im vierten Evangelium; 3. durch das Urtheil der umgebenden Menge; 4. durch die ausdrückliche Bemerkung des Lucas: et reversus est spiritus ejus; 5. durch die Thatsache, daß die gegentheilige Meinung ohne Verletzung des Charakters Jesu nicht bestehen kann.

V. 25. Einfach und kurz berichtet Matthäus den Act der Auferweckung, welche durch Jesu Machtwort „Mädchen stehe auf“ (Marc. 5, 41; Luc. 8, 54) erfolgte. Ausführlich und anschaulich erzählen die beiden anderen Synoptiker (Marc. 5, 40—43; Luc. 8, 51—55).

V. 26. Wirkung dieser Todtenerweckung auf die Menge: „Und es ging dieses Gerücht, d. h. das Gerücht über diese Todtenerweckung, hinaus in jenes ganze Land.“ Ueber das an die Eltern ergangene Verbot vgl. zu Lc. 8, 56.

V. 23. 24. [1]) Vgl. Riehm und Wünsche zur Stelle. Nach der Mischna war bestimmt: pauperrimus inter Israelitas praebebit uxori mortuae non minus quam duas tibias et unam lamentatricem. — [2]) Vgl. Joh. 11, 11 mit 11, 14.

Heilung zweier Blinden und eines dämonisch Stummen. 9, 27–34.

Darüber berichtet Matthäus allein.

V. 27. „Als Jesus von dorther (d. h. vom Hause des Jairus her) vorüberging[1]) (nämlich an den zwei Blinden), da folgten ihm[2]) zwei Blinde, welche riefen und sprachen: Erbarme dich unser, Sohn[3]) Davids." Die Anrede „Sohn Davids" ist gewöhnliche und geläufige Bezeichnung des Messias.[4]) Als Messias erkannten die Blinden Jesum aus seinem bisherigen Wirken, von welchem sie gehört hatten.

V. 28. „Als er in das Haus gekommen war (wahrscheinlich in das Haus Petri in Kapharnaum), da traten an ihn die Blinden heran." Nicht schon auf dem Wege kam Jesus der Bitte der Blinden nach, sondern erst im Hause, um durch die Verschiebung der Heilung ihre Glaubensfestigkeit zu prüfen. Darum auch hier noch die Frage: „Glaubet ihr, daß ich dieses (euch das Augenlicht zu geben) thun kann?"

Zu V. 29 vgl. 8, 3; 9, 22. — V. 30. Zum Verbote vgl. das zu 8, 4 Bemerkte.[1])

V. 31. Aus Freude und Dankbarkeit für die erfolgte Heilung „machten sie ihn kund (διαφημίζειν)[1]) in jenem ganzen Lande". Hieron.: propter memoriam gratiae non possunt tacere beneficium.

V. 32. Während jene (die geheilten Blinden) hinausgingen, brachte man zu Jesus einen dämonisch Stummen, d. h. einen Menschen, bei dem die Stummheit durch Besessenheit bewirkt war.

V. 33. Mit der Austreibung des Dämons wurde daher auch die Stummheit entfernt. Wirkung des Wunders: Das Volk ruft staunend: „Niemals ist es (d. h. das Dämonenaustreiben) so (in so glänzender Weise) zur Erscheinung gekommen in Israel."

V. 34. Anders das Urtheil der Pharisäer: „Durch den Obersten der Dämonen treibt er die Dämonen aus." (Vgl. 12, 24 ff.)[1])

V. 27. [1]) Zu παράγειν vgl. 9, 9 u. Blaß 178. — [2]) αὐτῷ fehlt in B D ... von W-H. im Texte gestrichen, am Rande beigesetzt. — [3]) Tisch. hat nach B G ... υἱός, W-H. nach ℵ C² D E ... υἱέ (am Rande υἱός). Ueber den Nomin. in der Anrede vgl. zu 1, 20. — [4]) Vgl. 1, 1; 22, 42; Joh. 7, 42.

V. 30. [1]) ἐμβριμάομαι, ap. class.: infremo, vehementer irascor; in ling. biblica: graviter admonens praecipio. Vgl. zu Mc. 1, 43; Joh. 11, 38.

V. 31. [1]) In der gleichen Bedeutung findet sich diffamare noch Mc. 1, 45; 1 Theff. 1, 8; häufig in der späteren Latin., aber gewöhnlich im üblen Sinne: Lc. 16, 1; Weish. 2, 12 (vgl. Hagen 80).

V. 34. [1]) Der Vers fehlt in D, zwei Italahandschr. u. bei einigen Vätern, wurde von W-H. in Klammern gesetzt.

Instructionsrede Jesu an die Apostel bei deren Aussendung. 9, 35 bis 10, 42.

Einleitung. 9, 35—38.

V. 35. Der Evangelist gibt mit fast ganz denselben Worten wie 4, 23 einen allgemeinen Ueberblick über die Wirksamkeit Jesu in Galiläa. κώμη = castellum; der Ausdruck bezeichnet sowohl eine Ortschaft (vicus), als auch eine kleinere Stadt.[1]) Zur Verbindung des Lehrens mit dem Wunderwirken bemerkt Hieron.: ut quibus sermo non suaserat, opera persuaderent.

V. 36. Die nächste Veranlassung zur folgenden Aussendung war Jesu Erbarmen mit den Volksschaaren, „weil sie geplagt[1]) und hingeworfen[2]) waren, wie Schafe, die keinen Hirten haben". Unter dem Bilde von hirtenlosen Schafen,[3]) welche durch ihr Herumirren nach Nahrung abgequält und ganz ermattet werden, schildert der Heiland das geistige Elend, dem das Volk beim Mangel wahrer Seelenhirten verfallen war.[4])

V. 37. 38. Mit Hinweis auf die im Verhältniß zur Ernte[1]) geringe Zahl von Arbeitern richtet der Heiland an seine Jünger die Aufforderung: „Bittet also den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende." Obwohl von Christus zu Arbeitern in seiner Ernte bestimmt, sollen die Apostel Gott um Arbeiter bitten, weil nur Gott die zur Arbeit im Reiche Gottes nothwendige Tüchtigkeit geben kann. Das Bild bedarf keiner weiteren Erklärung.[2])

Apostel-Verzeichniß. 10, 1—4.

V. 1. „Und er rief seine zwölf Jünger zusammen und gab ihnen Gewalt über unreine Geister, um sie auszutreiben und alle Krankheiten und jegliches Gebrechen zu heilen."[1]) Nicht die Wahl der zwölf

---

V. 35. [1]) Mc. 8, 23. 26; Joh. 7, 42.

V. 36. [1]) σκύλλειν (von σκῦλον), wörtl. cutem detrahere, dann lacerare, vexare. — [2]) ἐρ(ρ)ιμμένοι (von ῥίπτειν), humi prostrati prae lassitudine, fame ... — [3]) Vgl. Num. 27, 17; 3 Kön. 22, 17. — [4]) Hieron.: vexatio gregis pastorum culpa et vitium magistrorum.

V. 37. 38. [1]) θερισμός = messis, i. e. seges metenda, dann parab. wie hier: hominum de consequenda salute erudiendorum copia. Im Bilde ist die Empfänglichkeit der Menschen für die Heilsthätigkeit angedeutet. — [2]) Vgl. zu 13, 24—30. 37—40; Lc. 10, 2; Joh. 4, 35 ff.

V. 1. [1]) θεραπεύειν = curare ist unmittelbar von ἐξουσίαν abhängig. —

Apostel, wird hier berichtet, sondern die Herbeirufung der bereits gewählten Apostel zum Zwecke der Ausrüstung mit Wunderkraft und der Belehrung für die bevorstehende Aussendung. Die Apostelwahl selbst berichten nur Marc. 3, 13 ff., Luc. 6, 13 ff.; Matthäus und Johannes[2]) setzen sie als bekannt voraus. duodecim discipuli, die Zwölfe, welche Jesu engsten Jüngerkreis bildeten, d. h. die Apostel (V. 2). Die Zwölfzahl war nicht zufällig, sondern bedeutungsvoll, was schon daraus ersichtlich ist, daß an die Stelle des abgefallenen Judas ein Anderer gewählt wurde. Gewöhnlich findet man in der Zwölfzahl die Erfüllung eines A. T. Typus.[3]) Vielfach erklärt man sie auch mit Hilfe der Zahlensymbolik: Die heilige Zwölfzahl ($12 = 3 \times 4$; 3 Sinnbild der Trinität, 4 Sinnbild der Creatur) symbolisirt die Aufgabe der Apostel, der Menschheit das Geheimniß der Trinität zu verkünden.[4]) — Diesen Zwölfen gab Jesus die Ermächtigung über unreine Geister, und welcher Art sie war, sagt der erklärende Beisatz „um sie auszutreiben". Zugleich rüstete Jesus sie aus mit der Macht, jegliche Krankheit zu heilen. Der Grund, warum die Apostel gerade jetzt mit der Wundermacht ausgerüstet werden, ist zu suchen in der Stellung der Ausgesandten und im Zwecke der Sendung. Als Boten Christi verkündeten die Apostel an Christi Statt die Botschaft vom messianischen Heile, darum rüstet der Herr sie mit der ihm eigenthümlichen Macht aus, durch deren Entfaltung sie ihre höhere Sendung bewiesen. Als Heilsboten sollten sie die Menschen für das messianische Heil gewinnen, und diese Aufgabe wurde ihnen erleichtert durch ihr Wunderwirken (Apgsch. 8, 6 ff.).

V. 2—4. Aufzählung der zwölf Apostel. Apostel-Verzeichnisse haben wir noch drei, nämlich bei Marc. 3, 16—19, Luc. 6, 14—16 und Apgsch. 1, 13. „Die Namen der zwölf Apostel sind diese." ἀπόστολος (von ἀποστέλλειν) = der Gesandte, der Bote. In der heiligen Schrift werden allgemein jene Apostel genannt, welche einen Auftrag Gottes an die Menschen auszuführen haben. In diesem weiteren Sinne wird selbst Christus ein Apostel genannt.[1]) Im engsten Sinne werden

---

[2]) Vgl. 6, 68. 71 u. ö. — [3]) Mald.: Duodecim Christus apostolos esse voluit, ut duodecim Patriarcharum figuram implerent, et quemadmodum ex duodecim Patriarchis totus judaicus populus carnaliter propagatus est, ita totus populus Christianorum spiritualiter ex duodecim apostolis propagaretur. — [4]) Vgl. Kraus, Real-Encykl. 2, 999; dazu noch Comm. zu Mc. 83 f.

V. 2—4. [1]) Hebr. 3, 1. Wiederholt wird von ihm im Johannes-Evang. das Verb. ἀποστέλλειν gebraucht. —

Apostel die Mitglieder des Collegiums der Zwölfe genannt.[2]) Das lat. apostolus ist nach dem Griechischen gebildet und findet sich in dieser Bedeutung bei den Klassikern nicht.[3]) Schon bei der Auswahl, nicht erst bei der Aussendung erhielten die Zwölfe den Namen Apostel.[4]) Im Folgenden werden die Apostel paarweise angeführt.

1. „Der Erste Simon, der genannt wird Petrus, und Andreas, sein Bruder.“ Die Reihenfolge der Apostel in den biblischen Verzeichnissen ist nicht zufällig, sondern beabsichtigt; dies geht, abgesehen von allem andern, aus folgenden Momenten hervor: Es steht constant Petrus an erster und der Verräther an letzter Stelle; auf Petrus folgen in allen Verzeichnissen die auch sonst unzweifelhaft ausgezeichneten Jünger Jacobus und Johannes.[5]) Dazu kommt noch der wichtige Umstand, daß Petrus hier ausdrücklich als πρῶτος bezeichnet wird. πρῶτος = primus, wird von Chrys.[6]) mit κορυφαῖος erklärt. Der Ausdruck kann nur als Bezeichnung des Ranges gefaßt werden: primus dignitate et auctoritate. Andere Erklärungsversuche sind entweder sehr gezwungen oder geradezu unrichtig. Gegen die enumerative Fassung von πρῶτος sprechen: das Fehlen von δεύτερος . . . ; das Masculinum statt des Neutrum; endlich die Zwecklosigkeit einer solchen enumerativen Anführung bei der einfachen und kurzen Darstellungsweise des Evangelisten. Die Erklärung von der Priorität der Berufung steht im Widerspruche mit der Thatsache, daß Petrus der Drittberufene war.[7]) Die Erklärung vom Vorrange des Alters ist Willkürlichkeit und streitet gegen Epiphanius, der den Andreas den älteren Bruder nennt.[8]) Der Vorrang Petri vor den übrigen Aposteln tritt in der Schrift unverkennbar hervor (vgl. Matth. 16, 16 ff.; 17, 1. 24; 19, 27; 26, 37. 40; Luc. 8, 45; 9, 32; 22, 31. 32; Joh. 21, 15). Nach der Himmelfahrt hat sich Petri Primat nach dem Zeugnisse der Apostelgeschichte in der bestimmtesten Weise in der Kirche geltend gemacht (vgl. Apgsch. 1, 15; 2, 14; 5, 3; 8, 14; 10, 5; 15, 7; Gal. 1, 18; 2, 7). — Die Frage, wann Simon den Beinamen Petrus erhalten habe, wird verschieden

---

[2]) Nur einmal findet sich der Ausdruck bei Mtth. (hier), Mc. 6, 30; Joh. 13, 16; siebenmal bei Lc. (6, 13; 9, 1. 10; 11, 49; 17, 5; 22, 14; 24, 10), oft in der Apostelgesch. und in den Briefen. — [3]) Bei diesen bedeutet der Ausdruck das Send- oder Beglaubigungsschreiben, welches bei einer Appellation der Richter der niederen Instanz an den der höheren richtete. — [4]) Vgl. zu Lc. 6, 13. — [5]) Vgl. 17, 1; 26, 37; Mc. 5, 37; Luc. 8, 51. — [6]) hom. 32: πρῶτος δὲ πάντων καὶ κορυφαῖος. — [7]) Vgl. zu Joh. 1, 35 ff. — [8]) haer. 51, 19. —

beantwortet. Sehr wahrscheinlich ist Folgendes: Es ist bezüglich des Beinamens „Petrus" ein vierfaches Moment zu unterscheiden: 1. Verheißung dieses Namens bei der ersten Begegnung mit Jesus am Jordan (Joh. 1, 42); 2. Beilegung desselben bei der Wahl zum Apostel (Marc. 3, 16; Luc. 6, 14); 3. Namensbestätigung und Erklärung (Matth. 16, 18); 4. Realisirung alles dessen, was der verheißene und beigelegte Name ankündigte (Joh. 21, 15 ff.)[9]) — Ἀνδρέας ist griechischer Name; Wurzel ἀνήρ. Bei Marcus und Apgsch. folgt er erst auf Johannes. Wird in der heiligen Schrift wenig genannt.

2. „Jacobus, Sohn des Zebedäus, und Johannes, sein Bruder." Ihre Mutter hieß Salome.[10]) Beide gehörten mit Simon Petrus zu den vertrautesten Jüngern.[11]) Bei der Berufung zum Apostolat erhielten beide den Beinamen filii tonitrui.[12]) Unser Jacobus heißt im Unterschied von Jacobus minor (vgl. Mc. 15, 40) auch Jacobus major. Er starb unter den Aposteln zuerst als Märtyrer.[13]) Johannes steht im Verzeichnisse der Apostelgeschichte unmittelbar nach Petrus, wohl deshalb, weil er in der Kirche den ersten Rang nach Petrus einnahm. Auch sonst wird er in griechischen Handschriften vor Jacobus gesetzt.[14])

3. „Philippus und Bartholomäus." Der Apostel Philippus (griechischer Name φίλος ἵππων, Pferdefreund) war aus Bethsaida gebürtig (Joh. 1, 44) und wurde vom Herrn schon am Jordan als Jünger berufen.[15]) Er wird in der Schrift wenig genannt.[16]) — Βαρθολομαῖος = filius Tolmai: er ist identisch mit Nathanael und war aus Kana in Galiläa gebürtig.[17]) Nathanael ist nomen proprium, Bartholomäus ist patronymicum. In der Schrift findet sich der Name Bartholomäus nur in den Apostel-Verzeichnissen.

4. „Thomas und Matthäus, der Zöllner." Θωμᾶς ist der gräcisirte Name des hebr. תְּאֹם, d. h. der Zwilling: Thomas, qui dicitur didymus (vgl. Joh. 11, 16; 20, 24; 21, 2). Ueber Matthäus vgl. die Einleitung und zu 9, 9.

---

9) Vgl. Comm. zu Mc. 85 f. und zu Joh. 1, 42. — 10) Vgl. Mt. 27, 56 mit Mc. 15, 40. — 11) Vgl. 17, 1; Mc. 9, 1; Lc. 8, 51 u. ö. — 12) Vgl. Comm. zu Mc. 3, 17 und Lc. 9, 54 f. — 13) Apg. 12, 2. — 14) Vgl. Comm. zu Lc. 8, 51; 9, 28. Ueberhaupt vgl. noch Comm. zu Joh. 1, 35 ff. und Einleitung zum Johannes-Evangelium. — 15) Joh. 1, 43 f. — 16) Vgl. Joh. 6, 5 ff.; 12, 21 f.; 14, 8 f. — 17) Vgl. zu Joh. 1, 46; 21, 2. —

5. „Jacobus, Sohn des Alphäus, und Thaddäus." Ἀλφαῖος ist identisch mit Κλωπᾶς, welcher Joh. 19, 25 der Mann einer Maria, Schwester der Mutter Jesu, genannt wird. Da diese Maria bei Marc. 15, 40 die Mutter Jacobi minoris genannt wird, so ist Jacobus Alphaei[18]) identisch mit Jacobus minor. Das Weitere darüber sowie über die Identität des Jacobus Alphäi mit Jacobus, dem Bruder des Herrn, siehe 13, 55. — Θαδδαῖος = Thaddaeus.[19]) Der griechische Name ist nach dem hebr. thad = Brust gebildet und bezeichnet wahrscheinlich: der Beherzte (pectoratus). Er ist identisch mit Judas Jacobi in den Apostel-Verzeichnissen des Lucas (Evang. 6, 16; Apgsch. 1, 13). Thaddäus war gangbarer Beiname, Judas Jacobi aber der eigentliche Name des Apostels. Zu Judas Jacobi ist aber frater zu ergänzen, weil diese grammatisch zulässige Ergänzung durch die Angabe im Briefe Judä V. 1 gefordert und durch die Tradition verbürgt wird.

6. „Simon der Kananäer[20]) und Judas Iscariot, der ihn überlieferte." Der Beiname Καναναῖος ist aramäischen Ursprungs und bezeichnet Simon als den (vormaligen) Eiferer für das Gesetz. Es ist der Simon Cananaeus bei Matthäus identisch mit Simon Zelotes bei Lucas (6, 15), welcher den hebräischen Beinamen zum leichteren Verständnisse für seine Leser in das Griechische übersetzte. Hieron. (zur Stelle): ipse est, qui in alio evangelista scribitur Zelotes, Chana quippe zelus interpretatur.[21]) Ἰούδας Ἰσκαριώτης. Die nähere Bezeichnung Ἰσκαριώτης wird gewöhnlich hergeleitet von אִישׁ קְרִיּוֹת = Mann von Kariot, einer Stadt im Stamme Juda (vgl. Jos. 15, 25).[22]) Auf die Frage, warum Jesus den Judas, dessen Ende er voraussah (vgl. Joh. 2, 25), in die Zahl seiner Apostel aufgenommen habe, werden verschiedene Antworten gegeben: 1. Es lag in dem Willen des Erlösers, zum Vollmaß seines versöhnenden Leidens den Schmerz zu dulden, von einem Jünger verrathen zu werden, den er geliebt hatte.

---

18) Wsw. hat nach Handschr. die Form Alphei. — 19) So haben nach ℵB... Lachm., Treg., W-H.; Tisch. hat nach D... Λεββαῖος, wahrscheinlich ein nach dem hebr. leb = Herz gebildetes Wort = der Beherzte. Die Rec. verbindet beide Ausdrücke. Vgl. zu 13, 55. — 20) Mit Tisch., W-H. ist nach B C D... Καναναῖος (Cananaeus, Vulg.) zu lesen, nicht Κανανίτης (Rec.). — 21) Die meisten alten, auch einige neuere Exegeten leiten Cananaeus vom Namen der Stadt Cana ab. Auch diese betonen die Uebereinstimmung mit Lucas; denn Cana bedeute seiner Etymologie nach = zelari. Doch würde man in diesem Falle die Form Καναῖος erwarten. — 22) Vgl. dazu Joh. 6, 72. —

2. Wie im Paradiese die Schlange nicht fehlte und in die Arche ein Cham sich rettete, so mußte auch unter den Zwölfen ein Judas sein, wenn der Kreis derselben ein wahres Abbild Israels sein sollte. 3. Um die Wahrheit darzuthun, daß Gott das Böse in der Welt immer zu seinen Zwecken benutzt. Die Verrätherei des Judas mußte zur Vollendung der Erlösung beitragen.[23])

Instructionsrede an die Apostel. 10, 5—42.

Marc. 6, 7—13; Luc. 9, 1—6.

1. Zuweisung des Wirkungskreises bei der ersten Aussendung und Belehrung über die Art und Weise der Berufserfüllung. 5—15.

V. 5. 6. „Diese Zwölfe sandte Jesus aus, indem er ihnen den Befehl gab und sprach: Auf den Weg zu den Heiden gehet nicht und in eine Stadt der Samaritaner tretet nicht ein; gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel." Zweck der Aussendung war: Vorbereitung der Apostel für ihren künftigen Beruf noch während des Erdenwandels Jesu. via gentium, d. h. Weg, der zu den Heiden führt.[1]) Desgleichen mußten die Apostel für diesmal auch die Städte der mit heidnischen Elementen vermischten und den Juden feindlich gesinnten Samaritaner meiden.[2]) — Nach dem A. T. Sprachgebrauche, demgemäß das Volk Israel häufig unter dem Bilde einer Heerde dargestellt wird,[3]) werden hier die von ihren Lehrern verlassenen und dadurch der göttlichen Wahrheit und dem göttlichen Leben entfremdeten Juden „verlorene Schafe des Hauses Israel" genannt. Domus Israel =

[23]) Schegg.

V. 5. 6. [1]) Zur Construction vgl. Mt. 1, 11; Hebr. 9, 8. — [2]) W.-H. haben nach B E K... Σαμαρειτῶν; die Form Samaritanorum ist durch D bezeugt. — Die Samaritaner waren ein Mischvolk; sie bestanden aus jüdischen und heidnischen Elementen, welche Salmanassar in das verödete Gebiet des Zehn-Stämme-Reiches als Colonisten aus den Euphrat-Gegenden übersiedelte. Der Gegensatz zwischen Samaritanern und Juden steigerte sich zu offener Feindschaft, als die aus dem Exile zurückgekehrten Juden die Samaritaner als Götzendiener vom Tempelbaue ausschlossen (vgl. 1 Esdra 4, 1 ff.). Befestigt wurde diese Scheidung, als der persische Satrape in Samaria, Saneballat, auf dem Berge Garizim bei Sichem einen Jehovatempel errichtete (408), und als die Samaritaner aus der Hand von Saneballats Schwiegersohn, Manasse, dem exilirten Sohne des Hohenpriesters Jojades, (vgl. 2 Esdr. 13, 28; Jos. Antt. XI. 8, 5) einen eigenen Cult erhielten. Die Samaritaner nahmen vom alten Testamente nur den stellenweise corrumpirten Pentateuch an, bewahrten indessen den Monotheismus und die Messiaserwartungen. (Vgl. Joh. 4, 25.) — [3]) Vgl. Js. 53, 6; Jerem. 50, 8. —

gens Israelitica, ist solenne Bezeichnung Israels als des theokratischen Volkes.[4]) Diese Einschränkung des Wirkungskreises hat einen doppelten Grund. Die erste Aussendung war eine vorläufige Einführung der Apostel in ihr künftiges Amt, eine Prüfung, der sie sich gleichsam vor den Augen des Herrn in Mitte des Volkes, dem sie angehörten, unterziehen sollten. Ferner waren die Juden als die Söhne der Propheten und des Bundes (Apgsch. 3, 25. 26; Matth. 8, 12) zuerst zur Theilnahme am messianischen Heile berufen (Röm. 1, 16; Apgsch. 13, 46) und darum mußte auch der Ruf der Heilsboten zuerst an sie ergehen. Im Unterschiede von dieser ersten Sendung hat der von der Welt scheidende Heiland den Aposteln die ganze Welt als Gebiet ihrer Wirksamkeit angewiesen (vgl. Matth. 28, 19).

V. 7. Hauptinhalt der Predigt: „Hingehend predigt und saget: Das Himmelreich ist nahe gekommen.“ Nach Marcus (6, 12) haben die Apostel durch Bußpredigt auf die Ankunft des Messiasreiches vorbereitet. Mit der gleichen Botschaft hat Jesus sein Lehramt begonnen (vgl. 4, 17). Jetzt hatten die Apostel auf die Ankunft des Messiasreiches vorzubereiten; nach dem Pfingstfeste sollten sie die Menschen in das bereits begründete Reich einführen.

V. 8. Auftrag, mit dem Lehren die Bethätigung der verliehenen Wunderkraft zu verbinden. „Kranke heilet, Todte erwecket,[1]) Aussätzige reiniget, Dämonen treibet aus; umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet es.“ Auch im Wirken der Apostel sollten die Wunder ein wichtiges Moment bilden; darum wurden sie bei der Berufung mit Wundermacht ausgerüstet, und ihnen bei der Sendung der Befehl gegeben, selbe zu bethätigen. Durch Wunder sollten sie: 1. ihre höhere Sendung legitimiren; 2. die Wahrheit ihrer Lehre besiegeln; 3. die Menschen für die Heilslehre empfänglich machen; 4. den hohen Werth der verkündeten Heilslehre symbolisiren.[2]) Mit den Worten: „Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet es“ verbietet der Heiland den Aposteln, für das Wunderwirken Geld oder Geschenke entgegenzunehmen.

V. 9. 10. „Verschaffet euch nicht Gold, noch Silber, noch Kupfer für eure Gürtel, auch nicht eine Reisetasche, noch zwei Kleider, noch

---

[4]) Vgl. zu 2, 21.

V. 8. [1]) Mortuos suscitate fehlt zwar bei Hieron. (zur Stelle) und in vielen griech. Handschr., ist aber durch א B C D ... hinlänglich bezeugt. — [2]) Est. zu Mc. 8, 29: nam miracula non tantum erant beneficia corporis, sed etiam spiritualium beneficiorum signa.

Schuhe, noch einen Stab; denn der Arbeiter ist seiner Nahrung werth." Zusammenfassung und Gedanke: Die Apostel, welche durch die Heilspredigt und Wunder den Menschen geistliche und leibliche Güter darbieten, sollen als arme Diener des armen Meisters nicht besorgt sein für ihren nöthigen Lebensunterhalt, sondern sie sollen die Sorge darob Gott anheimstellen, in dessen Dienst sie stehen.[1]) μὴ κτήσησθε = nolite vobis comparare, nämlich für die Missionsreise, um es auf derselben zur Verfügung zu haben.[2]) Die klimaktische Redefigur: nicht Gold, noch Silber, noch Kupfer,[3]) weiset die Sorge auch nach wenig werthvollem Gelde ab. Der das weite Oberkleid zusammenhaltende Gürtel diente den Orientalen auch zur Aufbewahrung des Geldes. — Die Apostel sollen ferner nicht zwei Unterkleider haben, nämlich eines am Leibe, das andere zum Wechseln. Statt neque virgam[4]) (ebenso Lc. 9, 3) hat Marcus (6, 8) nisi virgam tantum. Die Differenz wurde und wird verschieden erklärt: schaffet euch an nicht einen Stab, nämlich außer jenem, welchen ihr zum Gebrauche schon habet. Bei Matthäus stehe der Ausdruck als Bezeichnung einer Schutzwaffe gegen Angriffe oder gar metaphorisch als Bezeichnung menschlichen Schutzes überhaupt, oder es seien die Ausdrücke nicht dem Buchstaben nach zu pressen, sondern allgemein dahin zu fassen: sie sollen arm und ohne Reisebequemlichkeit ausziehen.[5]) Die Anwendung des allgemeinen Satzes: „Der Arbeiter ist seiner Speise werth", womit die concret gehaltenen Vorschriften begründet werden, ergibt sich von selbst. Als Heilsboten stehen die Apostel im Dienste Gottes und dürfen daher das zur Erhaltung des Lebens Nöthige von der göttlichen Fürsorge erwarten.

V. 11. Neue Vorschrift: „In welche Stadt oder Ortschaft ihr aber eingetreten sein möget, so fraget, wer darin würdig ist, und da bleibet, bis ihr fort gehet (nämlich aus der Stadt)." Die Apostel sollen auf ihrer Missionsreise nicht fragen, wer reich oder angesehen, sondern

---

V. 9. 10. [1]) Estius: cum ad praedicandum evangelium proficiscimini, non est, quod solliciti sitis de cibo et potu aliisque vitae necessariis vobis camparandis. Illa enim omnia vobis abunde suppeditabuntur ab iis, quibus evangelium annuntiatis. — [2]) Das zweite Moment hebt das possidere der Vulg. hervor. — [3]) χαλκός = aes, Erz, besonders Kupfer, Kupfermünze, ebenso bei den Späteren pecunia (vgl. Klotz). — [4]) Nur zwei Italahandschr. haben den pl. virgas, ebenso viele griech. Handschr., aber durch die besten ist der Singul. bezeugt. — [5]) Vgl. noch Comm. zu Mc. 163 f.

wer „würdig“ ist, nämlich die Glaubensboten aufzunehmen und die Glaubensbotschaft zu vernehmen.[1]) Nach der Lehre des Heilandes gereicht die Einkehr der Glaubensboten ihren Gastgebern zur Ehre. Darin liegt ein indirecter Hinweis auf die große Wichtigkeit ihres apostolischen Amtes, wodurch nur ihre Zuversicht in Verwaltung desselben erhöht werden konnte. Jeder Priester möge die Vorschrift des Herrn auch für seinen privaten Verkehr zur Richtschnur nehmen. Grund des Verbotes, das gastliche Haus zu wechseln, welches bei Luc. (10, 7) genauer ausgedrückt wird: Ne delicati esse viderentur, qui iisdem, quae apponerentur in primo hospitio, non contenti meliora quaererent. Mald. nach Chrys., Theoph. und Euthym.

V. 12. 13. „Eintretend aber in das Haus, grüßet es (sprechend: Friede diesem Hause).[1]) Und wenn das Haus würdig ist, so soll euer Friede über dasselbe kommen. Wenn aber das Haus nicht würdig ist, so soll euer Friede zu euch zurückkehren.“ Der Gruß der Apostel sollte sich an die jüdische Grußform anschließen.[2]) Da aber die Apostel Abgeordnete und Stellvertreter Christi, des Friedensspenders κατ᾽ ἐξοχήν, sind, und da sie das Evangelium des Friedens verkündeten,[3]) so vermögen sie durch ihren Gruß den gewünschten Frieden in Wahrheit zu vermitteln. „Euer Friede“, d. h. der Friede, dessen Träger und Verkünder sie als Apostel sind.[4]) Im Sinne dieses Auftrages leiteten die Apostel auch ihre Sendschreiben mit dem Friedensgruße ein. Aeltere und neuere Exegeten fassen die Worte „der Friede wird zu euch zurückkehren“ als Hebräismus = der Segensgruß wird ohne Wirkung für die Bewohner des Hauses sein. Andere erklären sie dahin: der Friede, welchen ihr den Bewohnern gewünscht, wird euch selbst zu Theil werden und so euren Friedensstand erhöhen.

V. 14. „Und wenn man euch nicht aufnimmt, noch euer Wort hört, so gehet hinaus aus dem Hause oder der Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen ab.“ Die symbolische Handlung, welche hier Jesus vorschreibt, hat den Sinn, daß die Apostel mit jenen Menschen, welche sie selbst oder das Evangelium zurückweisen, jeglichen

---

V. 11. [1]) Tir.: qui evangelii praecones hospitio excipiat et bona, quae afferunt, fruatur.

V. 12. 13. [1]) Die in Klammern gesetzten Worte wurden von Tisch., W.-H. nach B C E … gestrichen, ebenso von Wsw. nach Itala- u. Vulgatahandschr. sowie nach Hieron. — [2]) Vgl. Gen. 43, 23. — [3]) Vgl. Ephes. 6, 15. — [4]) Vgl. zu Joh. 14, 27.

Verkehr abbrechen müßten, da sie den unreinen Heiden gleich zu achten seien.[1]) Das Verbot des Umganges mit Heiden nahmen strengere Juden so ängstlich, daß sie selbst Heidenland mieden; wo aber dies nicht möglich war, da schüttelten sie den im Heidenlande auf ihren Füßen angesammelten Staub sorgfältig ab, bevor sie wieder heiliges Land betraten, nach dem Grundsatze: „daß aller Boden, worauf Nichtisraeliten wohnen, unrein mache."[2]) — Marc. 6, 11 hat den Beisatz: εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, ähnlich Luc. 10, 11, d, h. der von den Aposteln abgeschüttelte Staub sollte beim Gerichte einst zeugen gegen diese Menschen, daß ihnen die Heilsbotschaft verkündet worden sei, und daß sie darum unentschuldbar seien.[3])

V. 15. „Wahrlich, sage ich euch, erträglicher wird es sein dem Lande von Sodoma und Gomorrha am Tage des Gerichtes als jener Stadt." Das göttliche Strafgericht über die beiden Städte[1]) wird im N. T. wiederholt als Vorbild jenes strengen Gerichtes hingestellt, welches die Gottlosen zu erwarten haben.[2]) Feierlich versichert Jesus, daß es selbst den Bewohnern dieser Städte am Tage des letzten Gerichtes besser ergehen werde, als jenen, die das messianische Heil zurückgewiesen haben. Es ist also die Zurückweisung dieses Heiles das größte Vergehen. Der Ausspruch Jesu, daß auch die schon längst verstorbenen Bewohner von Sodoma und Gomorrha beim letzten Gerichtstage erscheinen werden, lehrt indirect die Auferstehung auch der Bösen, welche der Heiland positiv verkündet bei Joh. 5, 29 (vgl. dazu Apg. 24, 15). — Nach vielen Exegeten ist mit diesem Verse die Instruction zu Ende, welche Jesus den Aposteln bei der ersten Aussendung gegeben habe. Im Folgenden würde vom Evangelisten eine zu einer andern Zeit gehaltene Rede Jesu, welche sich bezöge auf die Thätigkeit der Apostel nach der Aussendung des heiligen Geistes, angereiht. Diese Annahme hat im Contexte gar keinen Halt.

2. Kämpfe der Apostel mit der sündhaften Welt und Verhalten dieser gegenüber. 16—39.

V. 14. [1]) So Menoch. u. die meisten Neueren. — Dagegen erklären Andere: es soll die Wahrheit abgebildet werden, daß die Apostel sich umsonst für die Bekehrung dieser Leute bemüht hätten; oder es solle bekundet werden, daß die zurückgewiesenen Jünger auch nicht den geringsten irdischen Vortheil gesucht hätten (Hieron., Aug., Chrys., Lyr., Est., Tir. u. A.). — [2]) Vgl. Wünsche zur Stelle. — [3]) Corn. a Lap.: ut hic pulvis excussus a vobis in die judicii sit testis eorum incredulitatis ac coram Christo eos accuset.

V. 15. [1]) Vgl. Gen. 19, 1 ff. — [2]) Vgl. 2 Petr. 2, 6; Jud. 7.

V. 16. In einem Bilde weiset der Heiland zuerst auf die gefahrvolle Stellung hin, welche die Apostel in der sündhaften Welt einnehmen, und folgert daraus die geistigen Eigenschaften, mit denen sie ausgerüstet sein müssen, um ihre Aufgabe zu erfüllen, um in den Gefahren zu bestehen. „Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe.“ Gedanke der anschaulichen Schilderung: Ihr als meine Abgeordneten, als Glaubensboten, werdet in der Welt in jener gefährlichen Lage sein, in welcher sich Schafe befinden, die in Mitte von Wölfen sind.[1]) ego hat den Nachdruck: ich, der ich mächtig bin, euch zu beschützen ... In dieser gefahrvollen Stellung müssen die Apostel mit den rechten Geistes- und Herzenseigenschaften, mit Klugheit und Herzenseinfalt ausgerüstet sein: „Seid also klug wie die Schlangen und einfältig[2]) wie die Tauben.“ Die Klugheit ist jene Tugend, welche die Apostel befähigte, die ihnen drohende Gefahr zu erkennen, welche sie belehrte, die richtigen Mittel zu ergreifen, den rechten Weg einzuschlagen, um trotz aller Schwierigkeiten die apostolische Aufgabe auszuführen. Christus verlangt aber von den Seinigen nicht Weltklugheit, sondern die christliche Tugend der Klugheit, darum fordert er zugleich Herzenseinfalt, d. h. jene Lauterkeit, welche Unwahrheit, List und Verschlagenheit ausschließt, welche fordert, daß der Mensch im Wandeln und Handeln nur erlaubte Mittel gebraucht und nur den geraden Weg wandelt.

V. 17. 18. Begründung der Forderung, Klugheit und Geradheit zu bethätigen, durch den prophetischen Hinweis auf die den Aposteln bevorstehenden Geschicke. Die Verse enthalten eine Ausführung der durch „in medio luporum“ charakterisirten gefahrvollen Stellung der Glaubensboten. „Hütet euch[1]) vor den Menschen; denn sie werden euch überliefern an die Gerichtshöfe und werden euch in ihren Synagogen geißeln.“ Der Ausdruck „Menschen“ ist allgemein zu fassen und entspricht dem johann. κόσμος, Welt; die Menschen in ihrem natürlichen,

---

V. 16. [1]) ἐν μέσῳ (B hat εἰς mit Accus.) = in medio; wird von den Grammatikern (Winer, Grimm, Blaß) mit dem Verb. und nicht mit dem vorangehenden Substantiv verbunden; ἐν statt εἰς drückt nachdrucksvoller die mit der Sendung verbundenen Gefahren aus. — [2]) ἀκέραιος (nicht α priv. u. κέρας = sine cornibus, i. e. non nocens, sondern α priv. u. κεράννυμι) = ungemischt, rein (bes. von Wein u. Metallen), dann metaphor. lauter, gerade, offen, ohne List und Verschlagenheit (Grimm: cui nihil mali admixtum est, doli expers, innocens, simplex).

V. 17. 18. [1]) Vgl. zu 6, 1. —

Gott entfremdeten Zustande sind den Glaubensboten feindlich gesinnt.[2]) Diese werden die Apostel überliefern an die Synedrien, d. h. an die Gerichtshöfe.[3]) Daß Geißelung auch zu den Synagogenstrafen gehörte, ist durch das N. T. sicher bezeugt.[4]) — „Aber auch[5]) vor Statthalter[6]) und Könige werdet ihr geführt werden um meinetwegen zum Zeugnisse ihnen (d. h. den Juden) und den Heiden." Die in Aussicht gestellten Gefahren werden aber den Aposteln Gelegenheit bieten, Zeugniß abzulegen für Jesus; denn aus dem Contexte ist ersichtlich, daß der Gegenstand der Zeugnißablegung nur Jesus und sein Werk sein kann. Die geschichtliche Erfüllung dieser Ankündigung berichtet schon die Apostelgeschichte.[7])

V. 19. 20. Aber nicht auf ihre Klugheit allein sind die Apostel angewiesen; in gefahrvollen Lagen sind sie des Beistandes des göttlichen Geistes sicher: „Wenn sie euch aber überantwortet haben werden (überantworten werden),[1]) so sorget nicht, wie oder was ihr reden sollet; denn es wird euch in jener Stunde eingegeben werden, was ihr reden sollet. Denn nicht ihr seid es, die ihr redet, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet." μεριμνᾶν[2]) (= sollicitum esse, die Vulg. hier cogitare) weiset jene Sorge zurück, welche die Apostel haben würden, wenn sie nur auf ihre Kräfte angewiesen wären, wenn sie keine höhere Hilfe zu erwarten hätten, d. h. die mit dem festen Gottvertrauen unvereinbare ängstliche Sorge. Die Apostel sollen nicht besorgt sein um die Form (πῶς) oder um den Inhalt (τί) ihres Zeugnisses, weil der göttliche Geist selbst ihre Sache vertreten wird und sie nur seine Organe sein werden. Zu beachten ist noch, daß der Heiland den die Sache der Apostel vertretenden Geist „Geist eures Vaters" nennt; es soll damit angedeutet werden, daß die Apostel mit kindlichem Vertrauen in den Gefahren sich an Gott, der ihr Vater ist, wenden sollen.[3])

---

[2]) homines mali, de quibus modo dixerat et paulo post loquitur. — [3]) συνέδριον zunächst = der oberste Gerichtshof der Juden (vgl. zu 5, 22); dann Gerichtshof überhaupt (vgl. κρίσις 5, 22). — [4]) Vgl. Apgsch. 22, 19; 26, 11; 2 Cor. 11, 24. Ueber Geißelung vgl. Schegg, bibl. Arch. 690 f., Wünsche 131 f. — [5]) καὶ-δέ ist steigernd: et vero etiam. — [6]) ἡγεμών = praeses ist Bezeichnung des Chefs einer römischen Provinz, bezeichnet aber noch nicht näher seinen Rang in der Beamtenhierarchie. Im N. T. wird auch der Landpfleger von Judäa so genannt. — [7]) Vgl. 4, 8 ff., 26, 1 ff.

V. 19. 20. [1]) Tisch., W.-H. haben nach ℵ B E ... Italahandschr. παραδῶσιν (= cum tradiderint) aufgenommen, das Fut. (Vulg.) ist durch D G ... bezeugt. — [2]) Vgl. zu 6, 25. — [3]) Vgl. zum Gedanken Lc. 21, 14 f.

V. 21. Zusammenhang und Redefortschritt: hactenus contra persecutiones externorum eos praemunivit, nunc contra domesticos. „Es wird aber der Bruder den Bruder überantworten in den Tod und der Vater das Kind; und Kinder werden sich gegen die Eltern erheben und sie zum Tode bringen.“ Die Märtyreracten berichten über Verfolgungen um des Glaubens willen. θανατοῦν, um's Leben bringen, nämlich durch Anklage, nicht geradezu todtschlagen.

V. 22. „Und ihr werdet gehaßt sein von Allen um meines Namens willen.“ ab omnibus, scl. inimicis Christi. Grund dieses allgemeinen Hasses: propter nomen meum, d. h. weil ihr an mich als den Messias glaubet, und weil ihr mich vor den Menschen als Messias bezeuget.[1]) Tertull. apol. c. 2: nominis proelium est. — Lohn für die Standhaftigkeit: „Wer aber ausharret bis an's Ende, der wird gerettet[2]) werden.“ Welches Ausharren gemeint ist, ergibt der Context: Im Bekenntnisse und in der Verkündigung meines Namens. Die Trostworte gehen zunächst auf die Apostel, dann aber auch auf die um des Glaubens willen verfolgten Christen.[3]) εἰς τέλος, in finem scl. malorum; für die streitende Kirche tritt dies Ende ein mit der Wiederkunft Christi (vgl. V. 23), für die einzelnen Glieder derselben mit deren Tod.

V. 23. Belehrung der Apostel, in welcher Weise sie ausharren sollen in der Verkündigung des Namens Jesu. „Wenn sie euch verfolgen in dieser Stadt, fliehet in die andere (nämlich um dort zu predigen).“ In der Erklärung des schwierigen Verses sind zwei Momente zu beachten: 1. Die Worte enthalten einen Befehl und nicht blos eine Erlaubniß;[1]) 2. der Befehl gilt, wie der zweite Verstheil zeigt, vorzugsweise für die zweite Aussendung nach Jesu Weggang von der Welt. Der scheidende Heiland hat seinen Aposteln keinen genau abgegrenzten Wirkungskreis, sondern die ganze Welt als Gebiet der apostolischen Thätigkeit zugewiesen.[2]) Darum ist Paulus, sobald er irgendwo das Evangelium verkündet und eine neue Gemeinde gegründet hatte, nach Einsetzung von Vorstehern weitergezogen, um neue Gemeinden zu gründen oder um schon gegründete zu stärken und zu befestigen.

V. 22. [1]) Vgl. zu Joh. 15, 21. — [2]) σώζεσθαι = salvari gehört zu jenen prägnanten Ausdrücken, welche das uns durch Christus gebrachte messianische Heil bezeichnen (vgl. zu Luc. 1, 47; 2, 30). — [3]) Vgl. zu 1 Petr. 1, 6.

V. 23. [1]) So schon Gregor von Naz. oratio 1. contr. Julian. — [2]) Vgl. Mt. 28, 19. —

So gebietet auch der Heiland den Aposteln, wenn sie in einer Stadt verfolgt werden und daselbst eine Wirksamkeit nicht mehr entfalten können, in eine andere zu fliehen, und zwar zu dem Zwecke, um dort das Evangelium zu verkünden.[3]) — Begründung des Gebotes der Flucht: „Denn[4]) wahrlich sage ich euch, ihr werdet gewiß nicht vollendet haben die Städte Israels (d. h. sie noch nicht alle auf eurer Flucht berührt haben),[5]) bis gekommen sein wird der Menschensohn!" Weil im Neuen Testamente durchgehends die Redeform vom Kommen des Menschensohnes sich zunächst bezieht auf die herrliche Wiederkunft Christi zum Gerichte, so ist der Ausdruck auch hier in dieser Bedeutung festzuhalten. Die nähere Erklärung darüber siehe 16, 28.

V. 24. 25. Jesus zeigt den Aposteln in zwei aus dem gewöhnlichen Leben entlehnten Beispielen, daß sie als seine Schüler und Hausgenossen kein anderes Los erwarten können, als das vorausgesagte. „Nicht ist ein Schüler über dem Meister noch ein Knecht über seinem Herrn. Es ist genug für den Schüler, daß er werde wie sein Meister, und der Knecht wie sein Herr." Der Schüler als solcher, so lange er nämlich Schüler ist, steht nicht über dem Meister, weder in Bezug auf Wissen, noch in Bezug auf Ansehen. Die Sentenz sagt nicht aus, daß es kein Schüler weiter bringen könne als sein Meister.[1]) Anwendung: Auf Grund eures Schülerverhältnisses zu mir könnt ihr nicht enthoben sein dem allgemeinen Hasse und der Verachtung, denen ich, euer Lehrer, ausgesetzt bin. Der vorher negativ gegebene Gedanke wird in positiver Form wiederholt, es genügt dem Schüler . . . d. h. vermöge seines Verhältnisses als Schüler verlangt er kein anderes Geschick, als das seinem Lehrer zu Theil wird.[2]) — „Wenn sie den Hausherrn Beelzebul(b) genannt haben, um wie viel mehr (werden sie so nennen) seine Hausgenossen?" Mit οἰκοδεσπότης bezeichnet sich Jesus selbst, weil er der

[3]) Anders liegt die Sache für die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe und Priester, welche ein genau abgegrenztes Gebiet zur Pastoration zugewiesen erhielten. Unter gewissen Umständen sind aber auch sie in Zeiten der Verfolgung geflohen und dürfen sie fliehen. Die alten Erklärer haben die Frage der Erlaubtheit der Flucht eingehend erörtert (vgl. Sylveira V. c. 9, quaest. 1—6), besonders der hl. August. (ep. ad. Honorat., dazu tr. 46 in Joann.). Die Hauptresultate dieser Erörterung sind: der Seelenhirt kann fliehen, wenn die Heerde selbst geflohen ist, oder wenn für sie sonst hinreichend gesorgt ist (vgl. dazu Mald., Schegg, Schanz, Knabenb.). — [4]) γάρ fehlt in der Vulg. — [5]) Vgl. Hagen, 81 f.

V. 24. 25. [1]) Vgl. zu Lc. 6, 40. — [2]) καὶ ὁ δοῦλος ist Attraction für: καὶ τῷ δούλῳ ἀρκετόν, ἵνα γένηται. —

Herr des Hauses, d. h. des Reiches Gottes ist. Βεελζεβούλ (Vulg. Beelzebub). Sicher ist, daß mit diesem Worte zur Zeit Christi der Satan als der Oberste der Dämonen bezeichnet wurde;[3]) weniger sicher aber ist die Ableitung des Wortes und damit der Grund dieser Benennung. Das griechische, durch die ältesten Handschriften verbürgte Βεελζεβούλ[4]) bedeutet nach der gewöhnlichen Ableitung von בַּעַל und זְבֻל Dominus stercoris. So hätten die Juden den Satan, den Herrn alles sittlich Unreinen, bezeichnet, um ihre Verachtung vor ihm schon durch den Namen auszudrücken.[5]) Das Beelzebub der Vulgata ist identisch mit Baal Zebub, welchen Namen der Sonnengott der Philisterstadt Akkaron führte.[6]) Er hieß Baal Zebub = Fliegengott,[7]) weil er als Schutzgott gegen die lästigen Fliegen angerufen wurde. Der Grund der Uebertragung dieses Namens auf den Obersten der Teufel ist darin zu suchen, daß die Fliegen alles beschmutzen und den Menschen beständig belästigen.[8])

V. 26. „Fürchtet sie also nicht; denn nichts ist verdeckt, was nicht aufgedeckt und verborgen, was nicht geoffenbart werden wird.“ οὖν = ergo folgert aus 24 und 25: Weil ihr nun als meine Schüler und Angehörigen nur Verfolgungen erwarten könnet, „so fürchtet euch nicht“. Die folgenden Worte bilden eine allgemeine Sentenz und enthalten einen weiteren Grund zur Furchtlosigkeit: weil (gewiß beim letzten Gerichte) eure Unschuld und die Bosheit eurer Verfolger offenkundig werden wird.[1]) Andere Erklärer fassen den Gedanken dahin: Das Evangelium, um dessentwillen die Jünger verfolgt werden, wird ungeachtet aller Befeindung zum siegreichen Durchbruche kommen, darum sollen die Apostel es muthvoll verkünden.

V. 27. Darum sollen die Apostel muthig arbeiten an der Verkündigung des Evangeliums. „Was ich euch sage in der Finsterniß (d. h. im engen Jüngerkreise), das saget im Lichte (öffentlich vor aller Welt), und was ich euch in's Ohr hineingesagt habe, das verkündet auf den Dächern (d. h. bringet es zur allgemeinen Kenntniß).“

V. 28. Von dieser Aufgabe darf nicht Menschenfurcht abhalten, sondern dazu muß vielmehr Gottesfurcht aneifern: „Und fürchtet euch

[3]) Vgl. Mt. 12, 24. 27; Mc. 3, 22; Lc. 11, 15. 18. — [4]) Ebenso die meisten Italahandschr. — [5]) Vgl. Kirchenlex. 1, 1791 ff. — [6]) Vgl. 4 Kön. 1, 1 ff. — [7]) So wird er ausdrücklich in der LXX u. bei Flav. Jos. Antt. IX. 2 genannt. — [8]) Vgl. noch zu Lc. 11, 15 f.

V. 26. [1]) Hieron. (zur Stelle): quia veniet dies judicii, in quo et vestra virtus et eorum nequitia demonstrabitur.

nicht vor denen,[1]) welche den Leib tödten, die Seele aber nicht tödten können; sondern fürchtet euch vielmehr vor dem, der Seele und Leib in der Hölle[2]) verderben kann." Der Heiland warnt vor jener Furcht, durch welche sich die Apostel von der Erfüllung ihrer Aufgabe abschrecken lassen.

V. 29—31. Neues Motiv zur Unerschrockenheit in der Verkündigung des Evangeliums: Die Apostel sind Gegenstand besonderer Fürsorge Gottes. „Kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Pfennig? und nicht einer fällt auf die Erde ohne euern Vater. Von euch aber sind auch alle Haare des Hauptes gezählt." στρουθία (demin. von στρουθός, ἡ), kleine Vögel, besonders Sperlinge; ihre Geringheit wird durch den Hinweis hervorgehoben, daß man zwei derselben um ein As[1]) zu kaufen bekommt. Obwohl so geringfügig, so fällt kein Sperling ohne Zuthun Gottes (= ἄνευ τοῦ πατρός)[2]) todt zur Erde. Die Ausdrucksweise „alle Haare des Hauptes sind gezählt" = der geringste Theil eures Leibes ist Gegenstand göttlicher Fürsorge. Daraus folgert der Heiland a minori ad majus: „Fürchtet euch also nicht; denn ihr seid mehr werth als viele Sperlinge." Die specielle Anwendung ergibt sich von selbst: Stehen die Apostel in so hohem Werte vor Gott, sind sie Gegenstand besonderer göttlicher Fürsorge, so vermögen ihre Feinde ihnen ohne Zulassung Gottes kein Leid zuzufügen.

V. 32. 33. „Jeder also, der mich bekennen wird vor den Menschen, — bekennen werde ich ihn vor meinem Vater, welcher im Himmel ist. Jeder aber, der mich verleugnet haben wird vor den Menschen, — verleugnen werde auch ich ihn vor meinem Vater, welcher im Himmel ist." Die Forderung erhält Nachdruck durch den Hinweis auf den einstigen Lohn für die Zeugniß-Ablegung sowie auf die Strafe für die Unterlassung derselben. πᾶς ὅστις = omnis qui; des Nachdrucks wegen ist der Nominativ anakoluthisch vorausgesetzt. ὁμολογεῖν ἐν ἐμοί = in Betreff meiner, in meiner Sache ein Zeugniß ablegen und dadurch mich als den Messias bekennen.[1]) Das Zeugnißablegen geschieht

V. 28. [1]) φοβεῖσθαι mit ἀπό cum gen. statt des einfachen Accus. ist Hebräismus (vgl. zu Lc. 12, 4). — [2]) Zu gehenna vlg. 5, 22. Statt ἐν cum dat. hat die Vulg. in cum accus. (ebenso D).

V. 29—31. [1]) ἀσσάριον = assarius seu as, eine röm. Kupfermünze, etwa 5 Heller unserer Geldw. (vgl. zu Lc. 21, 2; Schegg, bibl. Arch. 318 f.). — [2]) Jans. sine scientia, voluntate ac decreto patris.

V. 32. 33. [1]) Vgl. Cremer, W. Grimm. Weil das Verb. an anderen Stellen (vgl. Joh. 9, 22; 1 Joh. 2, 23; 4, 2 u. ö.) mit dem Accus. construirt wird, so hat

durch Wort und That, weshalb auch jene, welche ihr Leben für Christum hingegeben haben, confessores genannt werden. Wer Christum bekennt vor den Menschen, den wird er als seinen wahren Jünger vor dem Vater im Himmel bekennen, nämlich nach seiner Erhöhung; wer ihn nicht bekennt, den wird er verleugnen, d. h. als seinen wahren Jünger nicht anerkennen.

V. 34—36. Hier spricht der Heiland vom nächsten Zweck seiner Sendung und von der durchgreifenden Scheidung, welche dieselbe in der Menschheit herbeiführen sollte. Den nächsten Zweck seines Kommens bezeichnet er mit dem allgemeinen Satze: „Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, Frieden zu werfen auf die Erde, nicht bin ich gekommen, Frieden zu werfen, sondern das Schwert.“ Jesus leitet der Wichtigkeit wegen die Aussage mit „glaubet nicht“ ein, und zugleich wird der Gedanke negativ und positiv ausgedrückt. εἰρήνη bezeichnet hier nicht den messianischen Frieden, sondern jenen, welchen die Weltmenschen suchen.[1] μάχαιρα = gladius, ist Bezeichnung für Krieg und Kampf. Der bildliche Ausdruck wird in den weiteren Worten erläutert. Weil Jesus schon von Isaias[2] als Friedensfürst bezeichnet wird, und weil bei seiner Geburt die Engel der Menschheit den Frieden verkündet haben,[3] so bereitet seine Aussage, daß er gekommen sei, den Krieg zu bringen, Schwierigkeiten. Dem Wortlaute scheint folgende Erklärung am besten zu entsprechen: Es ist zwischen dem Endzweck und dem nächsten Zweck des Kommens Jesu zu unterscheiden.[4] Der Endzweck seines Kommens ist die Herstellung des vollen Friedens der Menschen unter einander und des Friedens der Menschheit mit Gott, aber die Erreichung desselben ist bedingt durch Ueberwindung der Sünde und ihrer Folgen in der Menschheit. Diese war nur möglich durch einen allgemeinen, selbst in die engsten Familienverhältnisse eingreifenden Kampf. Inwieferne nun Jesus den Endzweck, allgemeinen Frieden, wollte, insoferne mußte er auch das Mittel dazu, Ueberwindung des Bösen, d. h. den Kampf wollen.[5] — Die allgemeine Ankündigung erläuternd, fährt Jesus fort: „Denn ich bin gekommen, zu trennen den

---

man die Construction mit ἐν verschieden erklärt: es sei ein Hebräismus (so Viele), es werde die enge Gemeinschaft zwischen Christo und seinen Jüngern ausgedrückt (Orig., Schegg, Schanz, Knabenb.).

V. 34—36. [1]) W. Grimm: pax inter homines privatos, h. e. concordia. Vgl. dazu Knabenb. — [2]) 9, 6. — [3]) Lc. 2, 14. — [4]) Vgl. Com. zu Lc. 2, 34. — [5]) Hieron. zur Stelle: bellum missum est bonum, ut rumperetur pax mala.

Menschen gegen seinen Vater und die Tochter gegen ihre Mutter und die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter und des Menschen Feinde (werden sein) seine Hausgenossen." διχάσαι, separare, = in zwei (feindliche) Theile spalten. νύμφη, nicht Braut, sondern junge Frau, insbesondere Schwiegertochter = nurus.

V. 37. Christi Nachfolge ist die höchste und heiligste Aufgabe des Menschen. „Wer Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter mehr liebet als mich, ist meiner nicht werth." Christus hat speciell jene Eltern- oder Kindesliebe im Auge, welche zur Verleugnung des Heilandes führt.[1]) Durch die geforderte Christusliebe erhält die Verwandtenliebe erst ihre sittliche Grundlage und damit die religiöse Weihe.

V. 38. Die wahre Nachfolge Jesu fordert, daß der Mensch die schwersten ihn treffenden Leiden auf sich nehme und geduldig trage. „Und wer nicht sein Kreuz nimmt und mir nachfolgt, der ist meiner nicht werth." Die Bildrede ist dadurch veranlaßt, daß die Verurtheilten selbst ihr Kreuz zur Richtstätte tragen mußten.[1]) σταυρός = crux ist bildliche Bezeichnung für Leiden, welche mit der Nachfolge Jesu verbunden sind. Sicher liegt in diesen Worten eine, wenn auch noch dunkle Hindeutung auf Jesu Kreuzestod.

V. 39. Die Nachfolge Jesu fordert sogar die Bereitwilligkeit, um Jesu willen das Leben hinzugeben. „Wer seine Seele findet (d. h. wer sein physisches Leben durch Verleugnung Jesu rettet), wird sie verlieren (indem er nämlich dem ewigen Verderben anheimfällt), und wer seine Seele verliert um meinetwegen (d. h. wer um meines Bekenntnisses willen sein leibliches Leben dahingibt), wird sie finden (nämlich zum ewigen Leben)." anima bezeichnet beide Male das irdische Leben, das Pronomen dagegen bezeichnet das wahre, geistige Leben; das Verbum perdere geht im ersten Verstheile auf das ewige Verderben in der Hölle, im zweiten steht es vom Tode des Leibes.[1])

3. Lohn für die Aufnahme der Jünger. V. 40—42. — Diese Verse enthalten den Abschluß der Instructionsrede durch den für die Apostel

---

Nach anderen Exegeten ist die telische Ausdrucksweise nur Redefigur, um den Erfolg als einen unausbleiblichen zu bezeichnen (vgl. bei B. Weiß). Tir.: per accidens et praeter intentionem meam.

V. 37. [1]) Jans.: ut propter ipsos me, doctrinam meam aut praecepta mea verbis aut factis negare malit.

V. 38. [1]) Vgl. Comm. zu Lc. 14, 27.

V. 39. [1]) Vgl. zu Luc. 9, 24.

troſtreichen und ermuthigenden Hinweis auf den Lohn, welcher jenen zu Theil wird, die die Apoſtel aufnehmen.

V. 40. „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich geſandt hat.“ δέχεσθαι = recipere iſt von einer gläubigen Aufnahme zu verſtehen. Lucas (10, 16) hat in der Inſtructionsrede an die 70 Jünger dafür audire. Weil die Apoſtel Chriſti Abgeordnete und Stellvertreter ſind, und weil Chriſtus Geſandter des himmliſchen Vaters iſt, ſo machen jene, welche ſie aufnehmen, Chriſtum, ja Gott zu ihrem Hausgenoſſen. Der Hinweis auf die hohe Würde der Apoſtel ſoll ſie für den Apoſtolat ermuthigen, er ſoll aber auch die Menſchen bewegen, die Glaubensboten freudig aufzunehmen.[1])

V. 41. 42. Nicht blos große Ehre, ſondern auch großer Lohn wird jenen zu Theil, welche die Glaubensboten aufnehmen und ihnen einen Liebesdienſt erweiſen: „Wer einen Propheten aufnimmt auf den Namen eines Propheten hin, wird den Lohn eines Propheten empfangen, und wer einen Gerechten aufnimmt auf den Namen eines Gerechten hin, wird den Lohn eines Gerechten empfangen. Und wer immer einem von dieſen Geringſten auch nur einen Becher friſchen Waſſers zum Trinken reicht auf den Namen eines Jüngers hin, wird gewiß ſeinen Lohn nicht verlieren.“ εἰς ὄνομα = auf den Namen hin. Gedanke: einen Propheten aufnehmen, weil er ein Prophet iſt.[1]) Da von der meſſianiſchen Zeit die Rede iſt, ſo haben wir nicht an Propheten und Gerechte des A., ſondern des N. T. zu denken. Die Propheten ſind die erleuchteten Verkünder des Evangeliums, die Gerechten die Befolger deſſelben. „Lohn des Propheten“ iſt nicht = Lohn, welchen der Prophet gibt, ſondern: Lohn, welchen der Prophet von Gott zu erwarten hat. Ein Prophetenlohn darf erwartet werden, weil durch die Aufnahme eines Propheten die Verbreitung des Evangeliums gefördert wird. — Die μικροί in V. 42 ſind die Jünger, ſie werden ſo genannt entweder wegen ihrer niedrigen und unanſehnlichen Stellung in der Welt oder in Bezug auf ihren kindlich demüthigen Sinn (vgl. 18, 6), welchen ſie ungeachtet ihrer hohen Stellung bekunden müſſen.[2]) Mit calix aquae frigidae werden die allerkleinſten Liebesdienſte, welche

V. 40. [1]) Vgl. noch zu Joh. 13, 20.

V. 41. 42. [1]) W. Grimm: dicitur de ratione aliquem ad aliquid faciendum movente. — [2]) Chryſ. (hom. 35): μικροι = arme Mitchriſten.

zu leisten auch der Aermste vermag, bezeichnet. Die Worte Jesu lehren, daß es bei der Werthschätzung des menschlichen Thuns nicht auf die Handlung an sich, sondern auf die gläubige Gesinnung ankommt, aus der sie hervorgeht. Auch das geringste Werk der Nächstenliebe in gläubiger Gesinnung geübt, vermag uns übergroßen Lohnes im Himmel theilhaftig zu machen.

Jesus im Kampfe mit den ungläubigen Juden; — tiefere Einführung der Jünger in die Heilsgeheimnisse; — Vorbereitung derselben auf die herannahende Katastrophe. 11, 1 bis 18, 35.

Nachdem Matthäus im Vorhergehenden ein Bild von Jesu bisheriger Lehr- und Heilsthätigkeit entworfen und die Aussendung der zwölf Apostel berichtet hat, ist er jetzt bei einem Wendepunkte der evangelischen Geschichte angekommen. — Die Mehrzahl der Juden blieb ungläubig, und dieser Unglaube führte zu offenen Kämpfen mit dem Messias, 11, 1 bis 14, 12. — Dieser Conflict bildete indessen kein Hinderniß für den weiteren Fortgang des Wirkens Jesu, wohl aber veranlaßte er den Herrn, sich mehr auf den Kreis seiner Jünger zurückzuziehen, die er nun tiefer in die Geheimnisse des zu gründenden Gottesreiches einführte, 14, 13 bis 16, 20. — Zugleich war der Moment gekommen, da der Herr auf die herannahende Katastrophe in Jerusalem hinweisen und die Jünger darauf vorbereiten mußte, 16, 21 bis 18, 35. Diese Grundgedanken beherrschen den nun folgenden Abschnitt der evangelischen Geschichte. Vgl. Wieser, Ueber Plan und Zweck des Matthäus-Evangeliums, Zeitschrift für katholische Theologie, 1877 und 1878, und Schanz, Die Composition des Matthäus-Evangeliums, Tübingen 1877.

Gesandtschaft des Täufers. Reden Jesu. 11, 1—30.
Luc. 7, 18—35.

V. 1. „Und es geschah, als Jesus die Aufträge an seine zwölf Jünger beendet hatte,[1]) ging er von dort weg, um zu lehren und zu predigen in ihren (d. h. der Galiläer) Städten.“[2]) Mit inde weiset

V. 1. [1]) Die Construct. ἐτέλεσεν διατάσσων ist echt griechisch; über die dem Griechisch. nachgebildete Construct. der Vulg. vgl. Kaulen 237. — [2]) Zum freien Gebrauch des Pron. vgl. zu Lc. 4, 15. —

Matthäus nur allgemein auf den Ort hin, wo Jesus seine Apostel belehrt und von wo er sie ausgesandt hatte. Sehr wahrscheinlich haben wir an Kapharnaum zu denken.[3]) διατάσσειν (praecipere) geht auf die Instructionsrede 10, 5—42.

V. 2. Veranlassung zur Absendung von Boten: „Als aber Johannes im Gefängnisse die Werke Christi hörte, sandte er seine Jünger (zwei von seinen Jüngern)[1]) hin.“ Der Täufer erhielt die Kunde vom Wirken Jesu wahrscheinlich durch seine Schüler, welche frei mit ihrem eingekerkerten Meister verkehren durften.[2]) ἐν δεσμωτηρίῳ, in carcere. Nach Flavius Josefus[3]) wurde Johannes in der gegen Arabien hin gelegenen Grenzfestung Machärus festgehalten. Herodes der Große hatte die von Natur schon sehr geschützte Burg neu befestigt und daselbst einen Königspalast erbaut. In den römisch-jüdischen Kriegen spielte der Ort, der jetzt Mkaur heißt, eine bedeutende Rolle.[4]) τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ = die Werke Christi, d. h. die messianischen Werke, welche Jesus durch That und Wort wirkte.[5])

V. 3. Inhalt der Botschaft: „Er spricht zu ihm: Bist du der Kommende, oder erwarten wir einen andern?“ σύ ist mit Nachdruck an die Spitze gestellt. ὁ ἐρχόμενος = der Kommende, d. h. der Messias. Der Ausdruck war nämlich nicht seltene Bezeichnung des verheißenen Messias. Der Kommende (Präs.) wird er genannt, weil seine Ankunft als gewiß und nahe bevorstehend galt. Die Vulg. übersetzt venturus = der kommen wird. Der hl. Hieronymus hat das Futurum urgirt und die Stelle auf den descensus ad inferna bezogen.[1]) — προσδοκῶμεν kann der Form nach sowohl Conjunctiv (so gewöhnlich), als Indicativ sein; letztere Fassung ist vorzuziehen.

V. 4—6. Antwort Jesu. Der Heiland verweiset die Boten auf seine ihnen offen vorliegende Heilsthätigkeit und befiehlt ihnen, dem Johannes zu melden, was sie gehört und gesehen hätten.[1]) „Und Jesus

---

[3]) Vgl. zu Lc. 9, 1 f.

V. 2. [1]) Statt δύο τῶν μαθητῶν haben ℵ B C D die hebräisirende Form: διὰ τῶν μαθητῶν, er schickte ab eine Botschaft durch Jünger; duos fehlt in sechs Italahandschr., eine hat per discipulos. — [2]) Vgl. Lc. 7, 18. — [3]) Antt. XVIII. 5, 2. — [4]) Vgl. Flav. Jos. B. J. VII. 6, 1; Socin 195; Rieß B. Atl. 19. — [5]) Vgl. zu Joh. 5, 36.

V. 3. [1]) Comm. zur Stelle.

V. 4—6. [1]) Lyr.: Legatis non tam verbis respondet Christus, quam factis, miraculis talibus, qualibus Messiam tamquam certis notis et indicibus dignoscendum praedixerat Isaias. —

antwortete und sprach zu ihnen: Gehet hin und verkündet dem Johannes, was ihr höret und sehet (gehört und gesehen habt).[2]) Blinde sehen wieder, und Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, und Taube hören, und Todte werden erweckt, und Armen[3]) wird das Evangelium verkündigt.[4]) Und selig ist, wer an mir nicht Aergerniß genommen haben wird."[5]) Unmittelbar vor Ankunft der Gesandten hatte Jesus nach Luc. 7, 11—17 den Jüngling von Naim erweckt. Mit der von Jesus selbst gegebenen Schilderung seiner Wirksamkeit ist zu vergleichen die prophetische Schilderung der messianischen Zeit bei Isaias.[6]) Demnach ist der Sinn der Antwort Jesu folgender: Aus der Art meiner Wirksamkeit ist zu ersehen, daß durch sie in Erfüllung ging, was prophetisch als Wirksamkeit des kommenden Messias verkündet worden ist, — und darum muß ich auch der Kommende, der Messias sein. Aus dem Plur. mortui resurgunt folgern manche Exegeten, daß Jesus außer den drei in den Evangelien erzählten Todten-Erweckungen noch andere solche Wunder gewirkt habe.[7]) — Die Frage, warum der Täufer die hier erwähnte Gesandtschaft an Jesum abgeschickt hat, wird in der neueren und neuesten Zeit verschieden beantwortet. 1. Die erste bis in die neuere Zeit fast allein herrschende und auch jetzt noch von den meisten katholischen Exegeten vertheidigte Ansicht geht dahin, Johannes habe dies gethan um seiner Jünger willen, damit diese durch Jesu Selbstzeugniß im Glauben an seine messianische Würde befestigt würden. 2. Dagegen vertreten andere die Ansicht, Johannes habe nur um seiner selbst willen Boten an den Herrn geschickt, und zwar entweder: α) aus Ungeduld über die noch immer verzögerte Aufrichtung des messianischen Reiches. Die Gesandtschaft hätte den Zweck gehabt, Jesum zur Errichtung des Messiasreiches aufzufordern, ihn dazu gleichsam zu drängen,[8]) oder β) aus wirklichem, aber nur vorübergehendem Zweifel des Johannes, dessen schon durch die Einkerkerung herab-

[2]) Statt der Präs. des griech. Textes hat die Vulg. die Prät. — [3]) pauperes sind die demüthigen Dulder, welche durch die verschiedenen Widerwärtigkeiten niedergebeugt sind. Das ergibt sich aus Is. 61, 1, worauf hier zweifellos Rücksicht genommen wird. — [4]) εὐαγγελίζειν (vgl. zu Lc. 4, 18. 19) wird sowohl mit Dativ als Accus. der Person construirt, daher hier im Pass. der doppelte Nominat. Ebenso hier und Luc. 7, 22 evangelizari, während sonst (Lc. 4, 18; Apgsch. 8, 35) sich der Dat. findet. — [5]) σκανδαλίζειν kommt im N. T. nur vom geistigen Anstoß bezüglich des Glaubens oder der Sitte vor. — [6]) Vgl. 35, 5 ff.; 61, 1. — [7]) Aug.: serm. de verb. Dom. 44; vgl. zu Luc. 7, 16 f. — [8]) So Lightfoot, Kuinoel u. A., auch Schegg, welcher Johannes im Namen des ganzen Volkes reden läßt. —

gestimmte Gemüthsverfassung durch das stille zurückhaltende Wirken Jesu noch mehr beunruhigt worden sei.[9]) Die erste Annahme scheint entschieden vorzuziehen zu sein. Dagegen spricht nicht der Bericht in formeller Beziehung; denn die Darstellung, welche der Evangelist vom Vorgange gibt, paßt ganz gut zu unserer Auffassung: Die Johannesjünger hätten im Auftrage des Meisters, aber um ihrer eigenen Zweifel willen die Frage vorgelegt, und Jesus habe den Bescheid, welcher ihnen selbst galt, dem Johannes melden lassen, in dessen Auftrage die Frage vorgelegt wurde. Dafür aber spricht entschieden der factische Sachverhalt. Johannes hat in seiner Bußpredigt von der Person Jesu ein Bild entworfen, welches nicht blos nichts mit der falschen Messiasvorstellung der Juden gemein hat, sondern eine vollkommen richtige Charakteristik des Messias enthält und eine völlige Einsicht in das Wesen des Erlösungswerkes bekundet. Ferner war Johannes in Folge einer göttlichen Offenbarung zur zweifellosen Gewißheit gekommen, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes sei.[10]) Damit scheint völlig unvereinbar die Annahme, daß der größte Mann des alten Bundes, der Herold des Messias, an der messianischen Würde Jesu auch nur einen Augenblick gezweifelt habe, und damit sind geradezu unvereinbar die für diesen angeblichen momentanen Zweifel angeführten Gründe.[11])

Zeugnis Jesu über Johannes vor dem versammelten Volke. V. 7—19. Vgl. Lc. 7, 24—35. Der Redeabschnitt zerfällt in drei Theile: Der erste (V. 7—11) handelt von der Stellung des Täufers in der A. T. Theokratie; der zweite (V. 12—15) charakterisirt sein Verhältnis zum N. T. Gottesreiche; der dritte (V. 16—19) enthält eine Zurechtweisung des Volkes, weil es die Bedeutung der Wirksamkeit des Täufers und der Zeit, in welche sie fiel, nicht erkannt hatte.

V. 7. „Als diese aber fortgingen, begann Jesus zum Volke über Johannes zu reden: Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu schauen?[1]) Ein Rohr, vom Winde hin und her bewegt?" Die Rede gilt dem Volke, welches Zeuge der Verhandlung mit der Gesandtschaft war. Sie ist lebendig; denn Jesus wendet sich direct an die eigene

---

[9]) So die meisten neueren protest. Erklärer, auch Dölling. — [10]) Vgl. zu Joh. 1, 33 f. — [11]) Vgl. Keil.

V. 7. [1]) θεάσθαι = attente videre, i. e. contemplari. Das Verb. drückt aus, daß man der Person und dem Wirken des Täufers eine Bedeutung beigemessen und darum auch Aufmerksamkeit geschenkt habe.

Erfahrung der Zuhörer und fordert deren Urtheil über den Täufer heraus. Die Bildrede vom Schilfrohr wird fast durchgehends als bildliche Bezeichnung eines wankelmüthigen, unbeständigen Menschen gefaßt (= homo levis et in sententia inconstans).

V. 8. „Aber was seid ihr hinausgegangen zu sehen? Einen Menschen in weichlichen Kleidern? Siehe, die weichliche Kleider tragen, sind in den Palästen der Könige.“ Die Weiterführung der Rede mit ἀλλά supponirt eine verneinende Antwort auf die vorangehende Frage. Der Ausdruck: ein Mensch in weichlichen Kleidern ist eine durch 3, 4 veranlaßte bildliche Bezeichnung für einen Menschen, der sinnlichen, Körper und Geist verweichlichenden Genüssen sich hingibt, und darum in seinem ganzen Thun unbeständig ist. τὰ μαλακά, scl. ἱμάτια.

V. 9. 10. Johannes, ein Mann von fester Gesinnung und von strenger Lebensweise, ist Prophet, ja mehr als ein Prophet. „Aber was seid ihr hinausgegangen zu sehen? Einen Propheten?[1]) Ja, ich sage euch, mehr als einen Propheten: (denn)[2]) dieser ist es, von dem geschrieben steht: Siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesichte her, der deinen Weg vor dir bereiten wird.“ ναί = etiam; der Herr bejaht die Frage: ja (einen Propheten habt ihr gesehen). Zacharias selbst hatte seinen Sohn als Propheten angekündigt (Lc. 1, 76), und das Volk hielt allgemein den Johannes für einen Propheten (vgl. 14, 5). Damit steht nicht im Widerspruche die Erklärung des Täufers im 4. Evangelium (vgl. Joh. 1, 21). περισσότερον steht als Neutr. = excellentius, plus, ein Mehreres als einen Propheten (habt ihr gesehen). — Der V. 10 gibt die nähere Erläuterung, warum Johannes größer ist als die Propheten: weil er der geistige Wegbereiter des unmittelbar nach ihm auftretenden Messias ist, auf welchen die Propheten nur von ferne hinwiesen, und weil er als solcher selbst prophetisch voraus verkündet worden ist. Die Stelle ist aus Mal. 3, 1, die durchgehends messianisch gedeutet wird. Beim Propheten redet Gott sein Volk an, dem er seine Ankunft verkündet; hier wie Luc. 7, 27 wird das Prophetenwort als von Gott in Bezug auf Christum gesprochen angeführt, darum ist statt „vor mir her“ des Originaltextes „vor dir her“ gesetzt.

V. 11. Feierlich verkündet Jesus weiter, daß Johannes überhaupt die größte Persönlichkeit des A. T. sei. „Wahrlich, sage ich euch: Nicht

V. 9. 10. [1]) Tisch., Treg., W-H. haben ἰδεῖν nach προφήτην, Treg. hat aber am Rande die der Rec. u. Vulg. conforme Lesart. — [2]) Tisch., W-H. haben γάρ gestrichen, fehlt auch in drei Italahandschr.

ist erweckt worden unter den von Weibern Gebornen ein Größerer als Johannes Baptista." Die dem Hebräischen[1]) nachgebildete Phrase „Weibgeborene" ist Bezeichnung für „Menschen" mit dem Nebenbegriffe der Sterblichkeit und Schwäche, womit sie in Folge ihrer Herkunft vom Weibe behaftet sind. Wie aus der gegensätzlichen Beziehung zu in regno coelorum ersichtlich ist, sind im Ausdrucke „Weibgeborne" hier nur die Menschen des alten Testamentes inbegriffen. Der Heiland verkündet also, daß unter den Menschen des A. T. Johannes der Größte gewesen ist. Diese Größe gründet sich: 1. auf sein Vorläuferamt (V. 10); 2. auf seine besondere persönliche Begnadigung und Heiligung durch den göttlichen Geist (Lc. 1, 15); 3. auf sein strenges Büßerleben. — Ungeachtet dieser ausgezeichneten Stellung wird Johannes doch dem theokratischen Rangverhältnisse nach von den Angehörigen des Messiasreiches übertroffen, denn: „Der Kleinere im Himmelreich ist größer als er." ὁ μικρότερος, der Kleinere, d. h. jener, welcher nicht einen so hohen Rang einnimmt als Johannes. Die Worte in regno coelorum sind mit minor zu verbinden, und regnum coelorum bezeichnet das Messiasreich auf Erden, nicht das Reich der Vollendung im Himmel. Gedanke: Wer im Messiasreiche eine niedrigere Stelle einnimmt als Johannes im A. T., ist größer als er. Es wird also die Stellung eines untergeordneten Mitgliedes des Messiasreiches mit der Stellung der größten Persönlichkeit des alten Bundes verglichen und gesagt: Im alten Bunde war Johannes der Größte; wer im neuen Bunde eine niedrigere Rangstufe einnimmt, ist gleichwohl größer als Johannes. So erhaben über die alttestamentliche Theokratie ist die βασιλεία τῶν οὐρανῶν als Vollendung des Gottesreiches auf Erden. Es ist demnach nur die Rede vom theokratischen Rangverhältnisse zwischen Johannes und einem Christen. Selbstverständlich darf aus den Worten Jesu nicht gefolgert werden, Johannes sei von der Theilnahme am Himmelreiche der Vollendung ausgeschlossen worden. Im Anschlusse an Chrysostomus verstehen viele Erklärer unter minor nicht ein Mitglied des Messiasreiches, sondern Christus selbst.[2])

V. 12. Im engen Anschluß an V. 11 lehrt Jesus, daß seit dem Auftreten des Vorläufers das Messiasreich zum Eintritte offen stehe. „Von den Tagen Johannes des Täufers aber bis jetzt leidet das

V. 11. [1]) Vgl. Joh. 14, 1. — [2]) Christus nenne sich minor: κατὰ τὴν ἡλικίαν καὶ κατὰ τῶν πολλῶν δόξαν (Chrys. hom. 27) oder: minor aetate, ordine praedicandi et praesertim opinione Judaeorum (Tir.).

Himmelreich Gewalt, und die Gewalt gebrauchen, reißen es an sich." Von den Tagen des Johannes, d. h. von der Zeit an, wo er durch seine öffentliche Wirksamkeit auf die Nähe des Messias hinwies. βιάζεται erklärt Hesychius: βιαίως κρατεῖται, „es wird mit Gewalt eingenommen, erobert".[1]) βιασταί = violenti, jene Menschen, welche die Bedingungen erfüllen, unter welchen das Himmelreich erobert wird, d. h. welche Buße thun, Abtödtung, Selbstverleugnung üben, das Kreuz tragen u. s. w.[2])

V. 13. 14. Grundangabe (γάρ), warum von den Tagen des Johannes an der Eintritt in's Messiasreich möglich ist: Weil mit ihm die A. T. Ordnung geendet und somit die in jener prophezeite Ordnung des Messiasreiches begonnen hat. „Denn alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes haben geweissagt", d. h. die Zeit der prophetischen Hinweisung auf das ferne messianische Reich durch Propheten und Gesetz dauerte nur bis auf Johannes; er bildet den Endtermin dieser prophetischen Weissagung.[1]) Gegen die sonstige Redeweise (vgl. 5, 17) ist hier lex nachgesetzt, weil das alte Testament (Gesetz und Propheten) unter dem Gesichtspunkte einer Prophetie auf das Messiasreich in Betracht kommt und in dieser Hinsicht die Propheten wichtiger sind als das Gesetz, welches die Prophezeiungen auf Christum nur im Keime enthält.[2]) — „Und wenn ihr es (ihn) aufnehmen wollet, er selbst (Johannes) ist der Elias, der kommen wird." δέχεσθαι = recipere[3]) steht zwar absolut, wird aber durch den Zusammenhang näher bestimmt: wenn ihr ihn als Elias aufnehmen und anerkennen wollet, d. h. wenn ihr glaubt und beherzigt, daß er im Geiste und in der Kraft des Elias die Ankunft des Messias vorbereitet.[4]) Die Redeweise drückt ein Doppeltes aus: 1. Johannes sei nicht im strengen Wortsinne der Elias; 2. es hänge vom Verhalten der Zuhörer ab, ob Johannes für sie eine Art Elias sein werde.

Die von den Juden auf Grund der Verheißung bei Malach. 4, 5 erwartete Wiederkunft des Elias stellt der Heiland mit den Worten:

V. 12. [1]) W. Grimm: omni studii fervore et virium contentione consortium regni Dei acquiritur. — [2]) Vgl. die Instructionsrede in K. 10. Zum Gedanken vgl. Lc. 16, 16.

V. 13. 14. [1]) Die nicht ausgesprochene Antithese lautet: ab Joanne vero et a me regnum Dei jam praesens ostenditur (Tir.). — [2]) Vgl. Joh. 1, 45; 5, 46. — [3]) Itala- u. Vulgatahandschr. haben auch percipere, scire. — [4]) Vgl. Lc. 1, 17. —

qui venturus est, als zweifellose Thatsache hin. Während aber die Juden die Wiederkunft des Elias vor der ersten Ankunft des Messias erwarteten, wird dieselbe nach dem Wortlaute der prophetischen Weissagung: „ehe kommt der Tag, der große und schreckliche", Malach. 4, 5 erst vor der Wiederkunft Jesu zum Gerichte erfolgen. Der ersten Ankunft Jesu ging voran Johannes „im Geiste und in der Kraft des Elias", Luc. 1, 17; er ist der Vorbote des geistigen Weltgerichtes, welches mit Christi erster Ankunft begann, wie Elias der Vorbote des Schlußgerichtes am Ende der Tage sein wird. Johannes ist also nicht der Elias der Person, sondern der messianischen Aufgabe nach; das besagen Jesu Worte: si vultis recipere.[5])

V. 15. Um den Zuhörern die Wichtigkeit der Rede 7—14 an's Herz zu legen, schließt der Heiland mit den Worten: „Wer Ohren hat zu hören, der höre." Diesen auch bei jüdischen Schriftstellern vorkommenden Ausspruch gebraucht Jesus immer, wenn er etwas Wichtiges den Zuhörern an's Herz legen und zum Nachdenken darüber auffordern will.

Rüge des launenhaften, eigensinnigen Wesens der Juden. (V. 16–19.) Statt sich durch die strenge Bußpredigt des Johannes und durch das milde Wirken Jesu bewegen zu lassen, mit ernster Kraftanstrengung und mit dem Aufgebote der sittlichen Kraft sich den Eintritt in's Messiasreich zu erkämpfen, verharrten die Juden auch jetzt noch in ihrem Leichtsinne und in ihrem launenhaften Eigensinne.

V. 16. 17. Strenge Rüge des Eigensinnes und der Launenhaftigkeit der Juden, denen jede ernste Bußgesinnung fehlte. „Wem aber soll ich dieses Geschlecht vergleichen? Es ist gleich Kindern, die auf dem Marktplatze sitzen, welche den Anderen (den Spielgenossen)[1]) zurufen und sagen: Wir haben euch mit der Flöte gespielt, und ihr habt nicht getanzt, wir haben euch wehgeklagt, und ihr habt nicht geweint." Die Einleitung der Rede durch eine Frage verräth den tiefen Schmerz, welchen der Leichtsinn, Eigensinn und die Bosheit der Juden dem Herrn bereiteten. γενεὰ αὕτη = dieses Geschlecht, d. h. die gegenwärtige

---

[5]) Vgl. zu 17, 12.

V. 16. 17. [1]) Tisch., W-H. haben nach B C D ... τοῖς ἑτέροις, ebenso die Italahandschr. ad alterutrum, ad (in) invicem; das coaequalibus (ἑταίροις = den Gespielen, Spielgenossen) ist nach der Vermuthung von Wsw. eine Correctur des Hieron. —

Judengeneration.[2]) Diese wird mit zwei Abtheilungen von spielenden Kindern verglichen, von welchen die eine es der anderen niemals recht thun kann: tanta est vestra morositas, ut neque laeta neque tristis cantatio vobis placeat.[3])

V. 18. 19. Nähere Erläuterung (γάρ) des Vorigen durch den Hinweis auf das sich widersprechende Verhalten der Juden Johannes und Jesu gegenüber. „Es kam nämlich Johannes, der nicht aß und nicht trank, und sie sagen: Er hat einen Dämon. Es kam der Menschensohn, der aß und trank, und sie sagen: Siehe, ein Esser und Weintrinker, ein Freund der Zöllner und Sünder. Und gerechtfertigt ward die Weisheit durch ihre Söhne (ihre Werke).“[1]) Johannes „aß nicht und trank nicht“, d. h. er führte ein streng ascetisches Leben und enthielt sich der gewöhnlichen Nahrungsmittel.[2]) Urtheil der Juden: Er hat den Dämon, d. h. ist besessen. Jesus „aß und trank“, d. h. er bediente sich der gewöhnlichen Nahrungsmittel und nahm auch an Gastmälern Theil. Urtheil der Juden: Er überschreitet in Speise und Trank das erlaubte Maß.[3]) — Dem verkehrten Urtheile der Juden setzt nun der Herr sein Urtheil entgegen. καὶ ἐδικαιώθη = et justificata est, i. e. ceu vera comprobata est. καί ist adversativ zu fassen: ungeachtet dieser verkehrten Beurtheilung des Johannes und Jesu von Seite der Juden. σοφία steht zwar ganz allgemein, wird aber durch den Zusammenhang näher bestimmt: die himmlische Weisheit, die sowohl im strengen Bußleben des Johannes, als in der milden und liebreichen Herablassung Jesu sich offenbarte.[4]) Der Hebräismus „Söhne der Weisheit“ bezeichnet jene Menschen, welche für die himmlische Weisheit empfänglich sind, sich von ihr lenken und leiten lassen. Nach dem Zusammenhange sind besonders die Jünger Jesu und die echten Johannesjünger zu verstehen. Diese haben im Gegensatze zu den Juden durch ihren Anschluß an Johannes und Jesus die in beiden zur Erscheinung gekommene göttliche Weisheit als wahre und echte erwiesen. Damit ist zugleich indirect ausgesprochen, daß der letzte Grund des leichtfertigen, verkehrten

---

[2]) Vgl. zu Lc. 7, 31. — [3]) αὐλεῖν = tibia canere, die Flöte blasen, ebenso das absolut gesetzte canere der Vulg.; θρηνεῖν = lugubria seu funebria canere, einen Trauermarsch anstimmen (vgl. zu 9, 23).

V. 18. 19. [1]) Tisch., W.-H. haben nach ℵ B ἔργων statt τέκνων, Hieron. (zur Stelle): in quibusdam evangeliis legitur ... operibus. — [2]) Vgl. zu 3, 4; Lc. 1, 15. — [3]) φάγος = homo vorax seu edax, ist ein der späteren Gräcität angehörendes Wort. — [4]) Einige ältere und neuere Erklärer verstehen unter sapientia Christum selbst, die incarnirte Weisheit (vgl. zu Lc. 7, 29. 35).

Verhaltens der Juden in ihrer inneren Entfremdung von der göttlichen Weisheit zu suchen sei.

Weheruf Jesu über die Städte Galiläas (V. 20—24). Vgl. Luc. 10, 13—15. — V. 20. Die Rede Jesu wendet sich jetzt von den Juden im Allgemeinen speciell an die Bewohner jener Städte, welche bevorzugte Zeugen seiner Heilswirksamkeit waren und dennoch unbußfertig blieben. „Hierauf fing Jesus an, die Städte zu schelten, in welchen seine meisten Wunder geschehen waren, weil sie nicht Buße thaten." Die Worte bilden eine feierlich umständliche Einführung der Strafrede. τότε = hierauf, d. h. nachdem Jesus den leichtfertigen Sinn der Juden überhaupt gerügt hatte. Bei Lucas bildet der Abschnitt einen Bestandtheil der Rede an die 72 Jünger.[1]) ὀνειδίζειν = exprobrare, schelten, d. h. mit scharfen Worten strafen. δυνάμεις, virtutes, d. h. Wunder; diese werden virtutes genannt, weil sie ein Beweis der göttlichen Macht Jesu sind.[2])

V. 21. 22. „Wehe dir Chorazin (Corozain),[1]) wehe dir, Bethsaida; denn wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die in euch geschehen sind, so hätten sie längst in Sack und Asche Buße gethan. Jedoch sage ich euch: Tyrus und Sidon wird es erträglicher sein am Tage des Gerichtes als euch." Nach dem hl. Hieronymus lag das schon zu seiner Zeit verschwundene Städtchen Chorazin am Ufer des Sees Genesareth, zwei römische Meilen von Kapharnaum entfernt. Neuere Forschungen bezeichnen die Ruinen von Kerazeh, eine Stunde nordwestlich von Tell Hûm (Kapharnaum), als Stelle des Städtchens.[2]) — Bethsaida (= Fischhausen) ist das am Westufer des Sees Genesareth gelegene Bethsaida Galiläas im Unterschiede von Bethsaida Julias.[3]) Die Lage läßt sich nicht mehr genauer bestimmen. Einige Forscher suchen es im heutigen Chân Minye, südlich von Tell Hûm.[4]) — Um den Unglauben und die Strafbarkeit der Bewohner dieser Städte völlig aufzudecken, stellt der Heiland sie in Parallele mit den verrufenen Heidenstädten Tyrus und Sidon und sagt, deren Bewohner würden auf die Wirksamkeit Jesu hin Buße gethan haben. Daß Tyrus und Sidon auf Jesu Wirksamkeit hin sich bekehrt haben würden, weiß der

V. 20. [1]) Vgl. Comm. zu Lc. 10, 13—15. — [2]) Vgl. Comm. zu Joh. 4, 48.

V. 21. 22. [1]) Die besten Handschr. haben χοραζείν, die Form Corozain (gedruckte Vulg.) ist schwach bezeugt, Wsw. hat nach Vulgatahandschr. Chorazain. — [2]) Vgl. Riehm, Rieß, B. Atl. Bl. VI. — [3]) Vgl. zu Lc. 9, 10; Joh. 6, 1. — [4]) Vgl. zu 4, 13 u. Socin 269 f.

Herr vermöge seiner Allwissenheit. War demnach die Verweigerung dieser Heilsthätigkeit für die Bewohner von Tyrus und Sidon nicht eine Prädestination zur Verdammung? Maldonat antwortet, es handle sich nicht um die zur Seligkeit nothwendige Gnade, welche auch den Tyriern nicht fehlte, sondern um die außerordentlichen Gnadenmittel — Wunder und Gnaden, von deren Geben oder Nichtgeben unsere Seligkeit nicht schlechthin abhängt.

V. 23. 24. In affectvoller Rede wendet sich nun Jesus gegen Kapharnaum: „Und du, Kapharnaum, du wirst doch wohl nicht in den Himmel erhoben werden? Bis zum Hades wirst du hinabsteigen, weil, wenn in Sodoma die Wunder geschehen wären, welche in dir geschehen sind, es bis auf den heutigen Tag geblieben sein würde. Doch sage ich euch: dem Lande von Sodoma wird es erträglicher sein am Tage des Gerichtes als dir.“[1]) Die an Kapharnaum gerichtete Frage hat den Sinn: du wirst doch wohl nicht eine größere Auszeichnung erlangen wollen, als dir schon dadurch zu Theil geworden ist, daß ich dich zu meiner Wohnstätte machte, daß ich in dir so häufig lehrte, so viele Wunder wirkte? Die Redeweise „in den Hades[2]) hinabsteigen“, kündigt nicht nur die Vernichtung der Stadt, sondern auch die Verdammung ihrer Bewohner an. Thatsächlich ist die „Stadt des Herrn“ derart verschwunden, daß man nicht mehr sicher ihre Lage anzugeben vermag. Zur Vergleichung mit Sodoma[3]) siehe 10, 15.

Lobpreisung und Einladung (V. 25—30).

V. 25. „In jener Zeit nahm Jesus das Wort und sprach: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses den Weisen und Verständigen verborgen und es den Unmündigen geoffenbart hast.“ Die Zeitangabe weist auf das unmittelbar Vorangehende zurück: Das Rügen des Unglaubens gab Veranlassung[1]) zum Danke für den Glauben, den Jesu Lehre fand. Nach Lucas hat Jesus das Dankgebet gesprochen, als die 72 Jünger von ihrer Missionsreise bereits zurückgekehrt waren.[2]) — Christus lobpreiset und dankt[3]) Gott, dem

V. 23. 24. [1]) Der mit der Vulg. conforme griechische Text ist festzuhalten, welchen auch W.-H. aufgenommen hat; damit stimmt auch Tisch., nur daß er καταβιβασθήσῃ (nach ℵ C ...) = demergeris aufgenommen hat statt καταβήσῃ (B D) = descendes. — [2]) Zum Ausdruck vgl. Lc. 16, 23. — [3]) Sodoma gehört zu den Heteroklita, da sowohl die Form Sodoma, -ae, als auch Sodoma, -orum vorkommt (vgl. Kaulen 104 f.).

V. 25. [1]) ἀποκρίνεσθαι = respondere, d. h. auf eine gegebene Veranlassung hin das Wort ergreifen. — [2]) Vgl. Comm. zu Luc. 10, 21. — [3]) ἐξομολογεῖσθαι

Herrn Himmels und der Erde, sowohl wegen des abscondere als wegen des revelare. Das Object des Verbergens und Offenbarens wird mit ταῦτα, haec, nur ganz allgemein bezeichnet, aber durch den Zusammenhang näher bestimmt. Gemeint ist das Geheimniß der Erlösung, welches bei den Juden im Allgemeinen und bei den Bewohnern der Städte am See Genesareth insbesondere so wenig Glauben fand.[4]) Dieses hat Gott verborgen den Weisen und Verständigen und enthüllt den Unmündigen. Erstere sind die Wissensstolzen, die Hochmüthigen, voran die jüdischen Gelehrten. Die Unmündigen (νήπιοι) sind jene Menschen, welche in geistiger Beziehung echte Kindesnatur bekunden: Einfalt, Demuth und Gefühl der Bedürftigkeit, und darum mit Sehnsucht das ihnen in Christo gebotene Heil ergreifen. Solche νήπιοι waren die Apostel (Hieron.) und alle jene Juden, welche dem Wirken Christi Gehör schenkten.[5]) — Wie ist aber die Erklärung Jesu, Gott Vater habe dem wissensstolzen Juden die Geheimnisse verhüllt, zu verstehen? Durch die Zurückweisung der Heilsgnade haben die Juden nach der von Gott festgesetzten moralischen Weltordnung die innere Empfänglichkeit für das Himmlische verloren,[6]) und zugleich hat ihnen Gott die weiteren Gnaden entzogen. Darum lag die Schuld bei ihnen allein.

V. 26 enthält eine nachdrucksvolle Wiederholung des Dankgebetes von V. 25. „Ja, Vater (ich lobpreise dich), daß es also Wohlgefallen ward vor dir.“ Vor ὅτι ist ἐξομολογοῦμαί σοι zu ergänzen. οὕτως = sic steht mit Nachdruck und umfaßt das abscondere und revelare; für beides dankt Christus. εὐδοκία = der göttliche Gnadenwille, Heilsrathschluß.[1]) „Wohlgefallen vor dir“ ist Hebraismus = dein Wohlgefallen.

V. 27—30. Zusammenhang: Der Unglaube der Juden veranlaßt Jesum zu der nachdrucksvollen Erklärung, daß nur er allein wahre Gotteserkenntniß und das Heil vermitteln könne. Daran schließt er die Aufforderung, ihm nachzufolgen, weil nur er von allen Mühseligkeiten

---

cum dat. = confiteri, lobpreisen, so noch Lc. 10, 21; Röm. 15, 9, oft in den Psalm. Sonst hat confiteri u. das entsprechende griech. Verb. (auch das Symplex) noch folgende Bedeutungen: bekennen (Mt. 3, 6); offen erklären (Mt. 7, 23, oft bei Joh.); anerkennen (Phil. 2, 11). Vgl. Hagen 83. — [4]) Hieron. (zur Stelle): Christi adventus sacramenta. Die meisten Erklärer: mysteria regni coelorum. — [5]) Vgl. 1 Cor. 1, 26—29. — [6]) Vgl. Comm. zu Joh. 12, 39 f.

V. 26. [1]) Vgl. Comm. zu Lc. 2, 14.

befreien und den Frieden verschaffen kann. „Alles ist mir übergeben worden von meinem Vater, und Niemand kennt den Sohn als der Vater, noch kennt Jemand den Vater als der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will.“ πάντα, omnia, muß contextgemäß allgemein gefaßt und auf das ganze göttliche Wesen und auf die göttliche Macht bezogen werden, welche der Vater dem Sohne übergeben hat.[1]) Eingeschlossen ist selbstverständlich auch alle Macht, das Erlösungswerk auszuführen. In Folge dessen hat auch nur der Vater eine adäquate Kenntniß — ἐπιγιγνώσκειν, vom Sohne, wie hinwiederum der Sohn vom Vater, und darum ist die Gotteserkenntniß der Menschen durch die Offenbarung des Sohnes bedingt, der aber in Vermittlung derselben absolut frei ist: „und wem der Sohn es offenbaren will“. Diese Wahrheit wird im Johannes-Evangelium in den verschiedensten Redewendungen verkündet.[2]) — „Kommet zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich werde euch erquicken.“ „Müde“ waren die Menschen durch das Ringen nach Wahrheit und das Streben nach Seligkeit, „beladen“ waren sie durch die schwerdrückende Last der Gesetzesvorschriften und durch die noch drückendere Sündenlast. Christus allein gibt uns innere Ruhe durch Mittheilung der Wahrheit, durch Entfernung der drückenden Sündenschuld, durch Verleihung der Gnade. — Nähere Erklärung, wie der Mensch in der Nachfolge Jesu Ruhe erlangen könne. „Nehmet mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin sanftmüthig und demüthig vom Herzen, und Erquickung werdet ihr finden für eure Seelen.“ Mit dem bildlichen Ausdrucke „mein Joch“ bezeichnet Jesus sein Gesetz dem ganzen Umfange nach; so genannt wird es, weil es für die Gläubigen zur Zucht und Leitung dient. Unter Jesu Zucht stehend sollen wir von ihm lernen die Gesinnung der Sanftmuth und echter Demuth (= demüthig vom Herzen). — Nähere Erläuterung, daß wir durch Christi Zucht Frieden der Seele finden. „Denn mein Joch ist süß,[3]) und meine Bürde ist leicht.“ Das Joch der evangelischen Gebote wird süß, zweckdienlich genannt im Unterschiede vom harten Joche des mosaischen Gesetzes,[4]) dann aber auch, weil das Tragen dieses Joches innere Ruhe gewährt

V. 27—30. [1]) Tir.: nam cum natura divina, quae per aeternam generationem mihi communicatur, concomitanter concessa mihi est omnis potestas. — [2]) Vgl. zu Joh. 1, 18; 3, 32 ff.; 6, 46; 7, 28; 8, 19; 10, 15. — [3]) χρηστός = ad usum aptus, utilis; dann auch mitis, suavis. — [4]) Vgl. Apgsch. 15, 10.

(V. 29) und ewige Seligkeit verleiht. Auch Christus legt seinen Gläubigen eine Last auf, aber sie ist leicht, weil er die zum Tragen derselben nöthige Kraft gibt.

Offenes Hervortreten der Feindschaft der Pharisäer gegen Jesus. 12, 1—50.

Der Evangelist berichtet hier solche Begebenheiten, welche zeigen, daß der Gegensatz der Pharisäer gegen Jesus immer schärfer sich ausbildete und offenkundiger hervortrat.

Aehrenpflücken der Jünger am Sabbat. 12, 1—8.

Marc. 2, 23—28; Luc. 6, 1—5.

Marcus und Lucas setzen die Begebenheit in eine frühere Zeit. Sie folgt gleich auf die Verhandlung über das Fasten der Jünger; desgleichen schließt sich bei beiden Evangelisten der Bericht über die Apostelwahl an. Marcus und Lucas haben die Erzählung chronologisch eingereiht (vgl. zu V. 1 u. Comm. zu Mc. 65 f.).

V. 1. „In jener Zeit ging[1]) Jesus am Sabbat[2]) durch die Saatfelder; seine Jünger aber hungerten und fingen an, Aehren zu pflücken und zu essen.“ Die Zeitbestimmung lautet allgemein „in jener Zeit“; nach Lucas haben wir höchst wahrscheinlich an den Anfang des zweiten Lehrjahres Jesu, an den Sabbat nach dem zweiten Pascha im öffentlichen Leben Jesu zu denken.[3]) Aehren auf fremdem Felde zur Stillung des augenblicklichen Hungers zu pflücken, war nach dem Gesetze erlaubt.[4])

V. 2. „Als aber die Pharisäer es sahen, sprachen sie zu ihm: Siehe, deine Jünger thun, was (ihnen)[1]) nicht erlaubt ist am Sabbat zu thun.“ Bei Lucas stellen die Pharisäer nach der Lesart der Vulg. die vorwurfsvolle Frage zunächst an die Jünger Jesu.[2]) Sie erklärten das Aehrenpflücken nicht an sich, sondern aus dem Umstande, daß es an einem Sabbat geschah, als unerlaubt, weil sie es nach Ex. 16, 22 für knechtliche Arbeit hielten.[3])

Vertheidigung der Jünger. (V. 3—8).

V. 1. [1]) abire = gehen findet sich öfters in der Vulg. (vgl. Hagen 83). — [2]) Der Plur. τὰ σάββατα zur Bezeichnung Eines Sabbatstages findet sich öfters, er ist nach Weise der Plur. der Festnamen gebildet. Zur Dativform vgl. Winer 62, Blaß 29. — [3]) Vgl. Comm. zu Luc. 6, 1. — [4]) Vgl. Deut. 23, 25.

V. 2. [1]) eis (vgl. Wsw.) fehlt im Griechischen. — [2]) Vgl. Comm. zu Lc. 6, 2. — [3]) Maimonides: vellere spicas est species messionis. Et quicunque aliquid decerpit e germinatione sua, tam reus est quam metens. Vgl. Wünsche zur Stelle.

V. 3. 4. An einem Beispiele aus dem Leben Davids zeigt Jesus, wie im Gegensatze zur rigorosen pharisäischen Gesetzesdeutung das Gesetz selbst der Noth der Menschen Rechnung trage.[1] „Er aber sprach zu ihnen: Habt ihr nicht gelesen, was David that, als ihn hungerte und seine Genossen? Wie er eintrat in das Haus Gottes und die Schaubrode aß, was (welche)[2] zu essen ihm nicht erlaubt war, noch seinen Genossen, außer den Priestern allein?“ Mit Nachdruck stellt Jesus die Gegenfrage: non legistis? scl. vos, qui de scientia legis inflati me et discipulos accusatis. Das angeführte Beispiel ist entlehnt aus 1 Kön. c. 21. — domus Dei bezeichnet die Stiftshütte, die sich damals zu Nob befand, einem kleinen Städtchen, etwa eine Stunde nördlich von Jerusalem gelegen.[3] Wenn hier von Genossen Davids die Rede ist, während er nach 1 Kön. c. 21 allein zur Stiftshütte kam, so ist die Differenz dahin auszugleichen, daß sich Davids Begleiter vom Heiligthume abseits hielten und er ihnen die Schaubrode brachte. οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως = panes propositionis, Schaubrode, auch genannt ἄρτοι τοῦ προσώπου, Brode des Angesichts, waren zwölf Weizenbrode, welche als Opfer der zwölf Stämme in zwei Reihen geordnet auf einem goldenen Tische unmittelbar vor dem Allerheiligsten lagen und an jedem Sabbat gewechselt wurden. Die abgenommenen Brode durften nur von den Priestern genossen werden. Symbolische Bedeutung: Sie sollten 1. das beständige Opferleben der zwölf Stämme andeuten; 2. die Wahrheit verkünden, daß Jehova sein Volk beständig nähre. Als bekannt setzt der Heiland voraus, daß die Schrift den Vorfall mit David nicht tadelt. Demnach ist die argumentatio a majori ad minus folgende: Bei David handelte es sich um ein zweifelloses Gesetz, von dem im Falle der Noth der Hohepriester dispensirte;[4] hier handelt es sich nur um eine zweifelhafte Gesetzesinterpretation, die der Herr des Sabbates in der Noth seiner Jünger für nicht verpflichtend erklärt.

V. 5. Matthäus allein theilt ein zweites Beispiel mit, welches Jesus zur Vertheidigung seiner Jünger anführte. Dieses bezieht sich direct auf die verhandelte Frage, und schloß somit den möglichen Einwand aus, daß es sich im ersten Falle (V. 3. 4) gar nicht um das besonders heilig gehaltene Sabbatgebot handle. „Oder habet ihr nicht

V. 3. 4. [1]) Vgl. Wünsche zur Stelle. — [2]) Statt οὓς (א C, Vulg.) haben Tisch., W=H. nach B D ... ὅ. — [3]) Vgl. Comm. zu Mc. 67. — [4]) Bei Marcus wird Abiathar als Hoherpriester genannt. Vgl. Comm. 67 f.

im Gesetze gelesen, daß am Sabbat die Priester im Tempel den Sabbat verletzten und ohne Schuld sind?" Die Einführung durch ἤ, aut, hat den Sinn: oder, wenn euch der erste Fall nicht genügt.[1]) Da an der angeführten Gesetzesstelle (Num. 28, 9) vorgeschrieben wird, daß am Sabbat im Tempel zwei einjährige Lämmer geopfert würden, so mußten die Priester die Opferthiere reinigen, schlachten, Holz herbeischaffen, Feuer machen u. s. w. Diese Arbeiten waren für sich betrachtet eine Entweihung des Sabbates[2]) und darum verboten. καὶ ἀναίτιοί εἰσιν, „und dennoch sind sie ohne Schuld", d. h. sie verletzen nicht den Sabbat. Damit gibt der Herr hinlänglich zu erkennen, daß, um eine Handlung richtig zu beurtheilen, es nöthig sei, auf den Geist des Gesetzes zu achten und auf die äußeren Umstände Rücksicht zu nehmen.

V. 6. Zusammenhang: Was für die Priester im Tempel gilt, hat noch mehr Geltung für meine Jünger: „Ich sage euch aber, etwas Größeres[1]) als der Tempel ist hier." Größer sein als der Tempel = ihn an Erhabenheit und Heiligkeit übertreffen. Die Worte können nur von der messianischen Würde Jesu gedeutet werden.[2]) Der Sinn der Argumentation ist: Dem Tempel und den Opferhandlungen in demselben muß der Sabbat weichen, umsomehr der den Tempel überragenden Auctorität Jesu, und wie die Diener des Tempels als solche nicht durch das Sabbatgesetz gebunden sind, so noch weniger Jesu Diener.

V. 7. Hinweis auf die Quelle, aus der die Anschuldigung gegen die Jünger hervorgegangen ist: Mangel an erbarmender Liebe gegen den Nebenmenschen. Zur Stelle vgl. 9, 13. καταδικάζειν, einen Richterspruch wider einen fällen, verurtheilen, bei den Klassikern mit τινός; im N. T. mit Accusativ wie hier (vgl. Jac. 5, 6).

V. 8. Schluß der Vertheidigungsrede, welche nachdrucksvoll die Schuldlosigkeit der Jünger Jesu begründet. „Denn der Herr des Sabbates ist der Menschensohn." „Herr des Sabbates sein" = mit göttlicher Macht ausgerüstet sein. Daraus folgt, daß der Sabbat dem Menschensohn untergeordnet ist und nicht umgekehrt. Zugleich verbreitet die hier ausgesprochene Wahrheit Licht über die ganze vorige Argumentation.

V. 5. [1]) Vgl. zu 11, 9. — [2]) βεβηλοῦν = violare, profanare.

V. 6. [1]) μεῖζον, majus, ist nach den gewichtigsten Zeugen statt der recipirten Leseart μείζων, major, zu lesen. — [2]) Vgl. Hieron. zur Stelle. W. Grimm zu μεῖζον: aliquid excelsius seu eminentius quam templum, videlicet excelsa Jesu Messiae persona et eximia ejus efficacia.

Heilung der verdorrten Hand am Sabbat. 12, 9—14.

Marc. 3, 1—6; Luc. 6, 6—11.

Alle drei Evangelisten haben die Erzählung im gleichen Zusammenhange.

V. 9. „Und er ging von dort weg und kam in ihre (d. h. der Juden)[1]) Synagoge.“ Nach Matthäus könnte man meinen, daß dieser Vorfall mit dem vorigen auf den gleichen Sabbat fiel; aber nach Luc. 6, 6 fand das hier Erzählte am folgenden Sabbat statt. Höchst wahrscheinlich haben wir an eine Synagoge von Kapharnaum zu denken.[2])

V. 10. „Und siehe, ein Mann, der eine verdorrte Hand[1]) hatte, (war daselbst) und sie fragten ihn und sprachen: Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen? Um ihn anklagen zu können.“ Nach Lucas (6, 6) ging der Verhandlung ein Lehrvortrag voran. Die Fragesteller waren nach V. 14 und Luc. 6, 7 Pharisäer und Schriftgelehrte. Die Erbitterung über die Zurückweisung am vorigen Sabbat trieb sie an, Jesu eine neue Falle zu bereiten. Wie nämlich Marcus und Lucas berichten, belauerten sie Jesum. Die Frage hatte nach der ausdrücklichen Versicherung des Evangelisten versuchlichen Charakter. Die Pharisäer durften nämlich nach dem bisherigen Verhalten Jesu gegen arme leidende Menschen erwarten, daß er ihre Frage bejahen werde, und in diesem Falle konnten sie ihn der Sabbatverletzung beschuldigen, da nach dem rabbinischen Canon: „Lebensgefahr vertreibt den Sabbat“ Krankenheilungen am Sabbat nur erlaubt waren, wenn Lebensgefahr schnelle Hilfe erheischte.[2])

V 11. 12. Antwort Jesu. „Er aber sprach zu ihnen: Welcher Mensch aus euch ist, der Ein Schaf hat, und wenn dieses am Sabbat in eine Grube gefallen ist, wird er es nicht ergreifen und aufheben? Um wie viel ist also ein Mensch vorzüglicher als ein Schaf? Also ist es erlaubt am Sabbat wohlzuthun.“[1]) Nach Marc. und Luc. hatte sich der Mann vor Beginn der Verhandlung auf Jesu Befehl in die Mitte der Synagoge gestellt.[2]) Aus Matthäus aber erfahren wir, daß Jesu

---

V. 9. [1]) Zum Pron. eorum vgl. zu 11, 1. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 70 f.

V. 10. [1]) ξηρός = succo vitali privatus, tabidus, aridus. Nach Lc. war es die rechte Hand. Vgl. noch Comm. zu Mc. 3, 1. — [2]) Vgl. Wünsche zur Stelle.

V. 11. 12. [1]) Ueber die Structur des V. 11 vgl 7, 9. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 71 f. —

Frage eine Gegenfrage auf eine Frage der Gegner war. Die Form der Frage ist ebenfalls unserem Evangelisten eigenthümlich. Jesus constatirt zunächst die Thatsache, daß es nach der Lehre der Pharisäer erlaubt sei, am Sabbat einem verunglückten Schafe Hilfe zu bringen.[3]) Als die Pharisäer auf Jesu Gegenfrage schwiegen (Marc. 3, 4), gab er selbst die Antwort, indem er aus dem hohen Werth eines Schafes den noch höheren Werth eines Menschen folgerte. Damit folgte von selbst (= itaque) die Erlaubtheit, einem kranken Menschen am Sabbat Hilfe zu bringen. καλῶς ποιεῖν = recte, probe agere; die Vulg. hat den speciellen Ausdruck benefacere, der dem Context vollkommen entspricht.

V. 13. „Dann spricht er zum Manne: Strecke deine Hand aus. Und er streckte sie aus und sie ward wieder gesund hergestellt wie die andere." Die Heilung erfolgte durch Jesu Wort, welches zugleich für den Kranken eine Glaubensprüfung war. ἀπεκατεστάθη = restituta est, scl. in pristinum statum.[1]) Hieronymus bemerkt zur Stelle: in evangelio, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, homo iste, qui aridam habet manum, caementarius scribitur.

V. 14. „Die Pharisäer aber, als sie hinausgingen, berathschlagten[1]) wider ihn, daß sie ihn tödteten." Da der hier erzählte Vorfall sich unmittelbar an die bei Johannes Kap. 5 erzählten Ereignisse anschloß, so hegte man bereits am Beginn des 2. Lehrjahres Jesu sowohl in Jerusalem (vgl. Joh. 5, 18) als in Galiläa Mordgedanken gegen Jesum.

Jesu Demuth und Sanftmuth. 12, 15—21.

Der Abschnitt ist dem Matthäus eigenthümlich.

V. 15. 16. „Jesus aber wußte es und entfernte sich[1]) von dort. Und es folgten ihm Viele nach, und er machte sie alle gesund, und er gebot ihnen, daß sie ihn nicht kund machten." Jesus weiß vermöge seiner Allwissenheit (vgl. zu 9, 4) von den Mordplänen (V. 14), darum

[3]) Vgl. Wünsche zur Stelle.

V. 13. [1]) Zum doppelten Augment vgl. Winer 69.

V. 14. [1]) συμβούλιον λαμβάνειν = συμβουλεύεσθαι, eine Berathschlagung vornehmen, berathen.

V. 15. 16. [1]) Das griech. ἀναχωρεῖν wird in den Evangelien verschieden wiedergegeben: secedere (Mt. 2, 14; 2, 22; 4, 12; 14, 13; 15, 21; Mc. 3, 7); recedere (Mt. 2, 13; 9, 24; 12, 15; 27, 5); reverti (Mt. 2, 12); fugere (Joh. 6, 15); vgl. Wsw. zur Stelle. —

verläßt er den bisherigen Schauplatz (wahrscheinlich Kapharnaum, vgl. zu V. 9) und begibt sich an einen anderen, nicht näher genannten Ort, wo er seine Thätigkeit fortsetzt. πάντας = omnes, ist öfters vorkommende ungenaue Ausdrucksweise: er heilte sie alle, d. h. alle Kranken in der nachfolgenden Schaar. Die strenge Weisung,[2]) ihn nicht offenbar zu machen, nämlich durch Verkündigung seiner Wirksamkeit, erging darum, um die schon erbosten Pharisäer jetzt nicht noch mehr zu reizen.

V. 17. Grund des Verhaltens Jesu, seines Weggehens von den streit- und mordsüchtigen Pharisäern und seines strengen Verbotes an das ihn begleitende Volk: „damit[1]) erfüllt würde, was durch den Propheten Isaias gesagt worden ist, der da spricht." — Die V. 18—21 mitgetheilte Prophetenstelle ist aus Is. 42, 1—4 frei nach dem Originale citirt. Sie handelt von den Eigenschaften des Messias, von seiner Aufgabe, der Art und Weise seines Wirkens, von dessen Erfolg und vom Verhalten der Heidenvölker.[2])

V. 18. Die Worte: „Siehe, mein Knecht, welchen ich erwählet habe, mein Geliebter, an welchem Gefallen hat meine Seele. Ich werde meinen Geist auf ihn legen" enthalten eine prophetische Schilderung der Eigenschaften und der Würde des Messias. Der Ausdruck „Knecht Jehovas", von welchem bei Isaias 40—66 so oft die Rede ist, bezeichnet den Messias. Dieser wird „Knecht Jehovas" genannt einerseits wegen der Niedrigkeit seiner Erscheinung im Fleische, andererseits mit Bezug auf seine Aufgabe, den Willen Gottes unter den Menschen auszuführen.[1]) So werden alle A. T. Persönlichkeiten, welche in besonderer Weise dazu berufen waren, den göttlichen Heilsplänen zu dienen, Knechte Gottes genannt.[2]) αἱρετίζειν[3]) = eligere geht nach dem Zusammenhang bei Isaias auf die von Ewigkeit her erfolgte Wahl zum Messias. Zu „mein Geliebter" vgl. 3, 17. — „Meinen Geist auf ihn legen" ist zu verstehen von der Salbung der menschlichen Natur Christi zum Messiasamte; sie erfolgte in der Incarnation des Gottessohnes und ward bei der Taufe Jesu nach außen hin manifestirt.[4]) In der Redeweise „meinen Geist" statt von „meinem Geiste" finden ältere Exegeten die Wahrheit angedeutet, daß der Messias mit

---

[2]) ἐπιτιμᾶν = severe admonere, praecipere.

V. 17. [1]) Statt ὅπως (Rec.) ist mit א B C D... ἵνα zu lesen. — [2]) Vgl. Knabenb. der Prophet Isaias 493 ff.

V. 18. [1]) Vgl. Joh. 6, 38 ff. — [2]) Vgl. Comm. zu Lc. 1, 69 f. — [3]) Im N. T. nur hier, öfters in der LXX. — [4]) Vgl. zu 3, 16. —

der ganzen Fülle des göttlichen Geistes ausgerüstet worden ist.[5]) — **Aufgabe** des Messias: „Und Gericht wird er den Heiden verkünden." κρίσις = judicium ist nach dem Zusammenhang bei Isaias in objectivem Sinn zu fassen und von der durch den Knecht Gottes verkündeten Offenbarung, der lex evangelica, zu verstehen. Sie wird κρίσις genannt, weil sie allgemein giltige Rechtsnorm für die Menschheit ist, nach ihrem Maßstabe die Handlungen der Menschen beurtheilt, Lohn oder Strafe zuerkannt wird. Wenn Isaias weissagt, der Messias werde den Heiden die κρίσις verkünden, so liegt darin eine Ankündigung, daß auch den Heiden das Evangelium werde verkündet werden.

V. 19—21. Art der **Wirksamkeit** des Messias und Erfolg derselben. „Er wird nicht streiten und nicht schreien, noch wird Jemand auf der Straße seine Stimme hören; ein geknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen und einen glimmenden Docht wird er nicht auslöschen, bis er das Gericht zum Siege bringt." Die Thätigkeit Jesu ist geräuschlos (19), ruhig und bescheiden (20) im Gegensatz zum aufdringlichen und lärmenden Verhalten der jüdischen Lehrer. Für die schwachen und hilfebedürftigen Menschen ist er voll Milde und Theilnahme. Die Ausdrücke: geknicktes Rohr und glimmender Docht sind bildliche Bezeichnungen für solche hilfsbedürftige Menschen, deren geistiges Leben gebrochen und fast erstorben ist. Sie bilden eine Litotes: nicht blos nicht vernichten wird der Messias das fast ersterbende Leben, sondern es stärken und kräftigen.[1]) — **Erfolg** der Wirksamkeit des Messias: „Bis er zum Siege gebracht das Gericht; und auf seinen Namen werden hoffen Heiden." Die meisten Exegeten fassen die Worte streng eschatologisch vom siegreichen Abschluß des messianischen Gerichtes am Weltende. Es kann aber judicium ebenso wie in V. 8 als Bezeichnung der lex evangelica gefaßt und die ganze Aussage von der siegreichen, alle widerstreitenden Mächte überwindenden Ausbreitung[2]) des Evangeliums gefaßt werden. Der Zusammenhang bei Isaias (vgl. 42, 2) scheint diese Auffassung zu empfehlen. — Zur biblischen Ausdrucksweise nomen ejus, i. e. Messiae vgl. zu 6, 9. Nach dem Zusammenhang hat „auf seinen Namen hoffen" den Sinn: glauben, daß Jesus

---

[5]) Vgl. zu Joh. 3, 34.

V. 19—21. [1]) non extinguet, sed fovebit potius, ut ardeat. Das Fut. κατεάξει (von κατάγνυμι, zerbrechen) hat auch das Augment zur Unterscheidung vom Verbum κατάγω (vgl. Blaß 37, 51). — [2]) ἐκβάλλειν = ejicere, sed injuncta notione de vi adversam vim superante (W. Grimm). —

der prophetisch verkündete Messias ist, und darum auf ihn die Hoffnung des Heiles setzen.[3]) Gerade jetzt, wo Israels Führer dem Erlöser der Juden nach dem Leben streben, wird im Matthäus-Evangelium mittelst des Prophetenwortes auf die Bekehrung der Heiden hingewiesen.[4])

Heilung eines Besessenen, Zurückweisung verleumderischer Reden. 12, 22—37.

Marc. 3, 22—30; Luc. 11, 14—23.

V. 22. „Darauf wurde ihm ein Dämonischer gebracht (brachten sie ihm ...),[1]) der blind und stumm[2]) war, und er heilte ihn, so daß der Stumme (er)[3]) redete und sah." Marcus theilt nur die verleumderische Anschuldigung mit, Matthäus und Lucas berichten auch deren Veranlassung, die Heilung eines Besessenen, doch mit dem Unterschied, daß Lucas der Blindheit nicht Erwähnung thut. Mit der Austreibung des Dämons erhielt der Kranke wieder die Sprache und das Gesicht.[4])

V. 23. Wirkung des Wunders auf die Menge: „Und alles Volk erstaunte und sprach: Doch nicht etwa dieser (= οὗτος, hat den Nachdruck) ist der Sohn Davids (d. h. der Messias)?" Nur Matthäus berichtet über diese Wirkung beim Volke; es staunte, weil Jesus gerade durch die Austreibung der Dämonen so große Macht bekundete. Bisher zweifelte die Menge theilweise an der messianischen Würde Jesu, aber jetzt, nach diesem Wunder, ist sie geneigt, ihn für den Sohn Davids, für den Messias zu halten.[1]) Ueber den Ausdruck: „Sohn Davids" vgl. 9, 27.

---

[3]) ἐλπίζειν (nach den besten Handschr. mit dem bloßen Dativ construirt, nur hier) ist zwar absolut gesetzt, aber das Object des Hoffens, das messianische Heil, ergibt sich aus dem Context. — [4]) Vgl. zu 8, 11.

V. 22. [1]) Statt προσηνέχθη = oblatus est haben W-H. nach B... προσήνεγκαν = obtulerunt. — [2]) κωφός wörtl. tusus, obtusus, u. zwar entweder quoad linguam = mutus, oder quoad aures, surdus. Wegen des 2. Verstheiles ist die erste Bedeutung festzuhalten. Mehrere Italahandschr. haben mutus et surdus, eine hat surdus. — [3]) τὸν κωφόν ist durch ℵ B D ... Italahandschr. bezeugt, fehlt in der Vulg. — [4]) Hieron. (zur Stelle): quod tunc quidem factum est carnaliter, quotidie completur in conversione peccatorum, ut expulso daemone primum fidei lumen aspiciant, deinde in laudes Deo tacentia prius ora laxentur.

V. 23. [1]) μήτι = numquid: est dubitanter quidem interrogantis sed ad credendum id, quod quaerit, propendentis. Vgl. noch Comm. zu Joh. 4, 29.

V. 24. Wirkung bei den Pharisäern. „Die Pharisäer aber, als sie hörten (nämlich das günstige Urtheil der Volksmenge), sprachen: Dieser treibt die Dämonen nicht aus als durch Beelzebub, den Obersten der Dämonen.“ Die Pharisäer vermögen das Wunder als solches nicht in Abrede zu stellen; weil sie aber weder selbst glauben noch einen festen Glauben beim Volke aufkommen lassen wollen, so schreiben sie es diabolischer Macht zu. Ueber Βεελζεβούλ vgl. 10, 25. Hier erfahren wir, daß dieser Name zur Zeit Christi als Bezeichnung des Obersten der Dämonen, des Satans, gebräuchlich war. Die hebräisirende Form in Beelzebub = in Kraft, mit Hilfe desselben.[1]) Nach Marc. 3, 22 erhoben diese Anschuldigungen Schriftgelehrte, welche nämlich der Partei der Pharisäer angehörten, und welche von Jerusalem hergekommen waren. Es drohte somit die Hauptgefahr von Jerusalem her.[2])

Vertheidigungsrede Jesu gegen die Anschuldigung der Pharisäer (V. 25—37).

V. 25. 26. Jesus deckt das Absurde der gegen ihn erhobenen Anschuldigung auf. „Jesus aber kannte ihre Gesinnungen und sprach zu ihnen: Jedes Reich, welches wider sich selbst getheilt ist, zerfällt, und jede Stadt oder jedes Haus, getheilt wider sich selbst, wird nicht bestehen.“ sciens cogitationes, vermöge seiner Allwissenheit (vgl. 9, 4) erkannte er ihre Gesinnungen, nämlich daß sie aus Bosheit ihre Anschuldigung erhoben, um das Volk von ihm, von seiner Lehre abwendig zu machen.[1]) Die gebrauchten Beispiele vom Reiche, der Stadt oder dem Haus enthalten einen unbestrittenen Erfahrungssatz, daß nämlich keinerlei Verbindung, welche in sich uneins ist, Bestand haben kann.[2]) divisum contra se = divisum in partes sibi contrarias, d. h. in Parteien gespalten, die sich gegenseitig bekämpfen. — V. 26 enthält die Anwendung des obigen Erfahrungssatzes auf den vorliegenden Fall. „Und wenn der Satan den Satan austreibt, so ist er wider sich getheilt; wie wird also sein Reich bestehen?“ Zur richtigen Würdigung der Argumentation ist zu beachten, daß Jesus sein Dämonenaustreiben und überhaupt seine messianische Thätigkeit als direct gegen den Satan,[3])

V. 24. [1]) Vgl. Comm. zu Lc. 11, 15 f. — [2]) Vgl. Comm. zu 12, 14 und Joh. 5, 18.

V. 25. 26. [1]) Andere: er kannte die Anschuldigung, welche sie vor den Jüngern, nicht vor ihm erhoben hatten, oder: welche sie nur im Herzen gemacht hatten. — [2]) Sallust. (bell. Jugur. 10, 6.): concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur. — [3]) Vgl. zu 4, 1 ff. —

den Obersten der Dämonen, gerichtet hinstellt. Würde nun der Satan sich so direct bekämpfen, indem er selbst die Dämonen aus den Besessenen austrieb,[4]) so würde sein Reich gespalten sein und zerfallen. Die sich von selbst ergebende Schlußfolgerung lautet: nun aber besteht das satanische Reich, also ist eure Anschuldigung absurd.

V. 27. Weitere Zurückweisung der pharisäischen Anschuldigung durch eine sogenannte argumentatio ex concessis. „Und wenn ich in Beelzebub die Teufel austreibe, in wem treiben sie eure Söhne aus? Deshalb werden sie eure Richter sein." οἱ υἱοὶ ὑμῶν = eure Schüler, i. e. exorcistae Judaeorum.[1]) Der Sinn der Argumentation ist: Die Thatsache (= ideo), daß eure Schüler Dämonenaustreibungen vornehmen, und daß ihr deren Macht nicht auf diabolische, sondern auf himmlische Kraft zurückführt, wird über euch ein Verdammungsurtheil sprechen, weil ihr meine Dämonenaustreibungen auf satanischen Einfluß zurückführt.[2])

V. 28. Schlußfolgerung. „Wenn ich aber im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen." Der Heiland folgert hier aus der nicht abzuweisenden Wahrheit, daß in den von ihm gewirkten Dämonenaustreibungen göttliche Macht erkannt werden müsse, die Thatsache, daß das Messiasreich wirklich gekommen,[1]) daß er selbst dessen Begründer ist.[2])

V. 29. „Oder wie kann Jemand in das Haus des Starken hineingehen und dessen Geräthe wegnehmen, wenn er den Starken nicht zuvor gebunden hat? Und nachher wird er sein Haus plündern." Mit ἤ = aut wird formell der enge Zusammenhang mit dem Vorigen angezeigt: ein neues Argument für die vorgetragene Wahrheit wird vorgeführt. Die Dämonenaustreibungen sind ein Beweis, daß 1. Jesus mit göttlicher Macht wirkt, und daß 2. durch ihn der Teufel entwaffnet und die Menschheit aus dessen Knechtschaft befreit ist. Diese Wahrheiten

---

[4]) Est.: dicitur autem Satan seipsum ejicere, si suos ministros, per quos exsequitur regni sui negotia, ejicit, quod volebant calumniatores. Vgl. noch Comm. zu Mc. 100.

V. 27. [1]) Vgl. Hieron. zur Stelle. Ueber die Dämonenaustreibungen bei den Juden vgl. Apgsch. 19, 13 ff., Flav. Jos. Antt. VIII. 2, 5; B. J. VII. 6, 3. — [2]) κριτής = is, e cujus actis norma petitur ad alterum judicandum et injuriae convincendum (Grimm). Mehrere ältere Exegeten (Hieron. an 2. Stelle, Chrys., Hil.) erklären den Vers von den Jüngern Jesu.

V. 28. [1]) φθάνειν, zuvorkommen; in späterem Sprachgebrauche wie hier hingelangen. — [2]) Vgl. Comm. zu Lc. 11, 20.

stellt Jesus durch den Erfahrungssatz dar, daß jemand in das Haus eines Mächtigen erst dann eindringen kann, wenn er diesen selbst überwunden und sich dadurch als noch mächtiger erwiesen hat. Anwendung: der Starke ist der Satan, der bei Lucas[1]) geradezu als mit einer Waffenrüstung angethan dargestellt wird. Er heißt der Starke, weil seine Gewalt alle menschliche Kraft übertrifft.[2]) Sein „Haus" ist das satanische Reich, seine „Hausgeräthe" sind die sündigen Menschen, welche der Satan sich zu Sclaven gemacht hat. Der Mächtigere kann nach dem Zusammenhang nur Christus sein. Als solcher hat er sich erwiesen, weil er den Satan gebunden, d. h. überwunden hat, und weil er durch seine gesammte Wirksamkeit die Menschen aus der diabolischen Gewalt befreit, d. h. sich als den Messias erwiesen hat.

V. 30. „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet." Die verschieden gedeutete Sentenz ist eine Folgerung aus V. 29: Weil Jesus der mit göttlicher Macht ausgerüstete Befreier aus diabolischer Gewalt ist, so gibt es nur die Alternative: entweder mit Jesus und damit zum Heile, oder gegen ihn und damit zum Verderben; ein drittes gibt es nicht. „Nicht mit Christus sein" ist nach dem Contexte = ihn nicht als Befreier aus diabolischer Gewalt, nicht als Messias anerkennen. Ein solcher Mensch stellt sich auf die Seite des Satans. „Sammeln", „zerstreuen" sind bildliche Bezeichnungen eines gesegneten oder verderblichen Wirkens. Mit unserer Stelle steht nicht im Widerspruche Lucas 9, 50.[1])

V. 31. 32. Die Sünde wider den hl. Geist. „Deßwegen sage ich euch: Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, aber die Lästerung des Geistes wird nicht vergeben werden." Mit ideo dico vobis bringt der Heiland den folgenden Ausspruch in einen ursächlichen Zusammenhang mit dem von V. 24 an Gesagten: „Deßwegen", weil ihr nämlich eure Beschuldigung V. 24 trotz der zweifellosesten Beweise des Gegentheiles (V. 25—29) gegen mich erhoben und damit eure Bosheit bekundet habet.[1]) βλασφημία = blasphemia[2]) = die Gotteslästerung, und zwar im weiteren Sinne sowohl die directe

---

V. 29. [1]) Vgl. 11, 21 f. — [2]) Vgl. Job 41, 24.

V. 30. [1]) Menoch. zu Lc. 9, 50: loquitur Christus ex discipulorum suorum opinione, qui non putabant pro se esse, nisi qui Dominum non doctrina solum, sed etiam pedibus sectaretur.

V. 31. 32. [1]) Menoch.: causalis dictio non refertur ad ea, quae proxime praecesserunt, sed ad v. 24. — [2]) Vgl. zu 9, 3. —

als indirecte Lästerung. ἁμαρτία ist der allgemeine, βλασφημία der specielle Begriff: jede Sünde überhaupt und die specielle Sünde der Lästerung. ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία = die Lästerung gegen den heiligen Geist.[3]) — V. 32 enthält nur eine nähere Erklärung des Vorigen: „Und wer irgend ein Wort redet wider den Menschensohn, dem wird vergeben werden; wer aber redet wider den hl. Geist, dem wird nicht vergeben werden, weder in dieser Weltzeit, noch in der kommenden.“ dicere verbum contra filium hominis = eum blasphemare, dicere verbum offensivum, blasphemativum seu contumeliosum. Einer solchen Blasphemie machten sich viele Juden schuldig, weil sie, befangen von ihren falschen Messiasvorstellungen, Anstoß nahmen an der äußeren Niedrigkeit und Unscheinbarkeit Jesu und ihn darum als Messias nicht anerkannten. Dieser Irrthum konnte, wenn keine Bosheit vorhanden war, durch die Wirksamkeit des hl. Geistes entfernt werden, und darum war die Möglichkeit der Vergebung vorhanden.[4]) — Unsere Stelle, welche von der Lästerung gegen den hl. Geist handelt, wird vom hl. Augustinus zu den schwierigsten Schriftstellen gerechnet.[5]) Nach dem Zusammenhang wird sie begangen durch die böswillige Verhöhnung der offenkundigen Werke Gottes und durch die hartnäckige Zurückweisung der göttlichen Gnade. Augustinus setzt ihr Wesen in die impoenitentia finalis und zur Begründung dieser Begriffsbestimmung fügt er mit Rücksicht auf unsere Stelle folgende Bemerkungen bei: Jesus wollte den Pharisäern nicht sagen, daß sie durch ihre boshafte Anschuldigung (V. 24) die Lästerung gegen den hl. Geist bereits begangen hätten, sondern er wollte sie nur vor dieser Sünde bewahren durch den Hinweis auf ihre traurige Folge. Sünde wider den hl. Geist wird dieses Verhalten genannt, weil alle auf die Heiligung der Menschen abzielenden Gnadenerweisungen dem hl. Geist zugeschrieben werden. Im Anschlusse an die verschiedenen Aeußerungen des hl. Augustinus über unsere Stelle unterscheiden die Theologen sechs Erscheinungsformen dieser Sünde.[6]) αἰὼν οὗτος bezeichnet die Weltperiode bis zur Wiederkunft Christi, der αἰὼν μέλλων ist die mit der Wiederkunft Christi

---

[3]) Vgl. zu Mc. 3, 29; Lc. 12, 10. — [4]) Hieron. (zur Stelle) erklärt dicere verbum contra filium hominis dahin: qui verbum dixerit contra filium hominis, scl. scandalizatus carne mea, et me hominem tantum arbitrans... talis opinio atque blasphemia, quamquam culpa non careat erroris tamen habet veniam propter corporis vilitatem. — [5]) sermo 11 de verb. Domini. — [6]) Vgl. Comm. zu Mc. 102. —

beginnende Zeit der Vollendung; beide Ausdrücke zusammen bilden den Begriff „ewig". Unsere Stelle enthält einen Beleg für die Lehre vom Fegefeuer.[7])

V. 33. In bildlicher Rede, die enge mit dem Vorigen zusammenhängt, zeigt der Heiland, daß nur Bosheit die Quelle des widerspruchsvollen Verhaltens der Gegner sei. „Entweder machet den Baum gut[1]) und seine Frucht gut, oder machet den Baum schlecht und seine Frucht schlecht; denn aus der Frucht wird der Baum erkannt." Die Bedeutung der Bildrede ist klar. δένδρον = arbor ist Bezeichnung für Christus; καρπός, Frucht, hier: Christi Wirken, speciell seine Dämonenaustreibungen. Gedanke: Es ist Gesetz der physischen und moralischen Weltordnung, daß man aus der Beschaffenheit der Frucht auf die Natur des Baumes schließt.[2]) Die Pharisäer dagegen erklärten den Baum (Christum) für schlecht, die Frucht (Dämonenaustreibung) mußten sie für gut erklären.

V. 34. 35. Die Bosheit und das widerspruchsvolle Urtheilen der Pharisäer über Jesum und sein Werk sind eine nothwendige Folge ihres vergifteten Herzens.[1]) „Otternbrut, wie könnet ihr Gutes sprechen, da ihr böse seid? Denn aus der Fülle des Herzens spricht der Mund. Ein guter Mensch bringt vom guten Schatze Gutes hervor, ein schlechter Mensch bringt vom schlechten Schatze Schlechtes hervor." Ueber die Bezeichnung „Otternbrut" vgl. 3, 7. πῶς δύνασθε, „wie könnet ihr", d. h. die Verderbtheit eures Herzens macht es moralisch unmöglich.[2]) ἐκ τοῦ περισσεύματος . . ., „aus der Fülle des Herzens", d. h. wovon das Herz „ganz" voll ist.[3]) — Der V. 35 enthält eine nähere Beleuchtung der Schlußworte von V. 34. Der Sinn ist selbstverständlich.[4])

V. 36. 37. Weil die Worte Ausdruck der Gesinnung des Herzens sind, werden die Reden den Maßstab für den göttlichen Richterspruch darbieten. „Ich sage euch aber, jedes unnütze Wort, das die Menschen reden werden, darüber werden sie Rechenschaft geben am Tage des Gerichtes; denn nach deinen Worten wirst du gerechtfertigt, und nach

---

7) Vgl. Oswald, Eschat. 93.

V. 33. 1) ποιεῖν = facere steht wie öfters im N. T. declarativ = declarare, statuere. — 2) Vgl. zu 7, 16 ff.

V. 34. 35. 1) Lyr.: postquam Jesus ostendit Pharisaeorum falsitatem, ostendit hujus falsitatis radicem. — 2) Vgl. zu Joh. 5, 44. — 3) Vgl. zu Lc. 6, 45. — 4) θησαυρός dicitur de corde cogitationum, sensuum, consiliorum receptaculo (Grimm).

deinen Worten wirst du verurtheilt werden." Viele ältere Exegeten finden hier eine Argumentation a minori ad majus: wenn schon unnütze Reden ein Maßstab für den göttlichen Richterspruch sein werden, um wie viel mehr Lästerreden.[1]) Das anakoluthisch gesetzte πᾶν ῥῆμα ἀργόν, omne verbum otiosum, hat den Nachdruck.[2]) ἀργόν (ἀ priv. u. ἔργον) = otiosum, nullum fructum ferens, i. e. inutile. Der hl. Hieronymus[3]) versteht unter verbum otiosum: quod nequaquam aedificat audientes, quod sine utilitate et loquentis dicitur et audientis.[4]) Dagegen vertreten andere Erklärer eine mildere Auffassung; es sei otiosum = perniciosum.[5]) Es ist im Zusammenhang begründet, daß nur die Reden als Norm des Richterspruches genannt werden; selbstverständlich sind damit die Handlungen nicht ausgeschlossen.

Zeichenforderung. — Antwort Jesu. 12, 38—45.

Luc. 11, 29—32.

V. 38. „Damals sprachen Einige von den Schriftgelehrten und Pharisäern und sagten: Meister, wir wollen von dir ein Zeichen sehen." τότε = damals, als nämlich Jesus die an die böswillige Anschuldigung V. 24 sich anknüpfende Rede 25—37 beendet hatte. Luc. 11, 16 berichtet die Zeichenforderung unmittelbar nach der böswilligen Beschuldigung und noch vor der Vertheidigungsrede Jesu. Mit einer gewissen Kühnheit[1]) verlangen die Gegner ein außergewöhnliches Wunderzeichen. σημεῖον = signum (Luc. 11, 16 ergänzend: de coelo), eine ganz außergewöhnliche Wundererscheinung, durch welche Jesus sich wirklich erst als Messias ausweisen könnte, wie sich im A. T. Moses, Josue, Samuel, Elias durch außergewöhnliche Wunder als Gesandte Gottes legitimirt hatten.[2]) Diese Forderung sollte wohl nur eine scheinbare Rechtfertigung des Unglaubens der Gegner Jesu sein, doch hatte sie auch versuchlichen Charakter.[3])

Antwort Jesu (V. 39—45.)

V. 36. 37. [1]) Vgl. Mald. — [2]) Vgl. zu 10, 32. — [3]) Vgl. Comm. zur Stelle. — [4]) Hil. zur Stelle erklärt verbum otiosum, i. e. ineptum et inutile; Gregor M. (hom. 6 in ev.): Wort, das ohne hinreichenden Grund, oder ohne Absicht zu nützen gesprochen wird. — [5]) W. Grimm, vgl. noch Mald.

V. 38. [1]) De la Haye: quod (scl. volumus) non indicat tantum audaciam, ne dicam impudentiam. — [2]) Vgl. Jos. 10, 1 ff.; 1 Kön. 12, 16 ff., dazu Lc. 9, 51 ff.; Joh. 6, 30 f. — [3]) Vgl. zu Lc. 11, 16; Mt. 16, 1.

V. 39. Verweigerung des für die Gegenwart geforderten Zeichens und Verweisung auf ein Zeichen in der Zukunft. „Er antwortete und sprach (zu ihnen): Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht begehrt ein Zeichen, und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden als nur das Zeichen des Jonas, des Propheten." Nach Lucas (11, 29) hatten sich inzwischen auch Volksschaaren eingefunden und war die Rede an diese sowie an Pharisäer und Schriftgelehrte gerichtet. Die Juden werden ein ehebrecherisches, d. h. treuloses Geschlecht genannt, weil nach alttestamentlicher Anschauung das Verhältniß Jehovas zu seinem Volke unter dem Bilde einer Ehe dargestellt wird. σημεῖον bezeichnet hier nicht Wunder allgemein, sondern ein Wunder im eminenten Sinne, wie es die ungläubigen Gegner Jesu zur Verdeckung ihres Unglaubens gefordert hatten.[1]) τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ, „das Zeichen des Jonas", d. h. welches an dessen Person geschehen ist.[2]) So bezeichnet Jesus seinen Tod und seine Auferstehung.[3])

V. 40. Nähere Erläuterung des Jonaszeichens, welche bei Lucas fehlt. „Wie nämlich Jonas im Bauche des Seefisches drei Tage und drei Nächte war, so wird der Menschensohn im Herzen der Erde drei Tage und drei Nächte sein." ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς = in corde terrae. Die Mehrzahl der Exegeten versteht die Worte vom Liegen Jesu im Grabe, andere von seinem Aufenthalte in der Unterwelt,[1]) einige verbinden beide Erklärungen.[2]) Die Zeitbestimmung „drei Tage und drei Nächte" erklärt sich aus der hebräischen Sitte, nach welcher der Theil eines Tages für den ganzen Tag gezählt wurde. Dieser Sitte zu folgen, veranlaßte hier der Wortlaut der A. T. Stelle. Da Jesu Leichnam am Freitag vor Sonnenuntergang begraben wurde, so lag er einen Theil des Freitag (1. Tag), den ganzen Samstag (2. Tag) und die Nacht vom Sabbat auf Sonntag (3. Tag) im Grabe. — Das Meeresungeheuer,[3]) welches den Jonas verschlang, war nicht ein Walfisch mit seinem engen Schlunde, sondern ein Riesenhai (squalus carcharias), der im Mittelmeere heimisch ist und ein ganzes Pferd zu

V. 39. [1]) Menoch.: signum non dabitur ipsis petentibus et quale ipsi volunt. — [2]) Vgl. Jonas 2, 1. — [3]) Vgl. Comm. zu Lc. 11, 29. 30.

V. 40. [1]) Tertull., Irenäus, Cypr., Hieron., Theophyl., Mald., a Lap., Bisping, Schanz, Knabenb. „melius", Keil u. A. — [2]) Tir.: secundum corpus in sepulcro, secundum animam in limbo; auch Schegg. — [3]) κῆτος, lat. cetus, masc., sonst auch cetos, neutr., plur. cete (Gen. 1, 21). Vgl. Hagen 84, Klotz. —

verschlingen vermag.[4]) Einige neuere Exegeten haben behauptet, mit dem Zeichen des Jonas habe Jesus gar nicht seine Auferstehung, sondern nur seine Predigt, seine ganze Erscheinung gemeint. Es enthielte somit V. 40 eine irrige Deutung der Worte Jesu von Seite der Jünger, welche man Jesu in den Mund gelegt habe. Diese Auffassung hat im Contexte keinen Halt und wird darum auch von besonnenen protestantischen Exegeten als contextwidrig zurückgewiesen.[5])

V. 41. 42. Scharfe Strafandrohung gegen die ungläubigen Juden, weil schon die Wirksamkeit Christi allein ohne das verlangte Zeichen bei gutem Willen eine hinreichende Beglaubigung seiner Messianität wäre. „Männer von Ninive werden im Gerichte auftreten mit diesem Geschlechte und werden es verurtheilen; denn sie thaten Buße auf die Predigt des Jonas hin, und siehe, mehr als Jonas ist hier.“ Vgl. Jonas 3, 5. Die gegensätzlichen Beziehungen, welche das große Verschulden der Juden darthun, sind: Die Niniviten bekehrten sich auf die bloße Predigt des Jonas hin, die gegenwärtigen Juden bleiben ungläubig gegen die durch Wunder beglaubigte Lehre Jesu, welcher hoch über Jonas steht.[1]) ἀναστήσονται = surgent, sie werden auftreten, nämlich als Zeugen beim letzten Gerichte.[2]) κατακρινοῦσιν = condemnabunt, nämlich durch die Thatsache ihrer Bekehrung auf die Predigt hin werden sie das Verdammungsurtheil sprechen.[3]) — V. 42 enthält ein zweites dem A. T. entlehntes Beispiel. „Die Königin des Südens wird auftreten im Gerichte mit diesem Geschlechte und wird es verurtheilen, weil sie von den Grenzen der Erde kam, um die Weisheit Salomon's zu hören, und siehe, mehr als Salomon ist hier.“[4]) Die Königin des Südens, d. h. von Sabäa im südwestlichen Arabien,[5])

---

[4]) Im vorigen Jahrhundert verschwand ein über Bord gefallener Matrose plötzlich im Rachen eines solchen Fisches, der ihn aber, von einer Kanonenkugel getroffen, unversehrt wieder ausspie. Vgl. Schegg, bibl. Arch. 107. — [5]) Vgl. Comm. zu Lc. 11, 29 f., dazu B. Weiß zur Stelle.

V. 41. 42. [1]) Hieron. (zur Stelle): Jonas secundum LXX triduo praedicavit, ego tanto tempore. Ille Assyriis, genti incredulae, ego Judaeis, populo Dei. Ille peregrinis, ego civibus. Ille voce locutus est simplici nihil signorum faciens, ego tanta faciens signa. — [2]) So gewöhnlich; andere aber: sie werden auferstehen von den Todten (Aug., Jans., auch W. Grimm). — [3]) Ueber das Mitwirken der Menschen beim letzten Gerichte vgl. Comm. zu Lc. 11, 32. — [4]) Vgl. dazu 3 Kön. 10, 1 ff., 2 Chron. 9, 1 ff. u. Lc. 11, 31. — [5]) ὁ νότος = auster, bezeichnet zunächst Südwind, dann das Land, von dem derselbe kommt. Hier ist an das Gebiet von Sabäa im südwestlichen Arabien zu denken; die Hauptstadt

kommt selbst, und zwar von ferneher, um menschliche Weisheit zu vernehmen; die Juden hingegen weisen die göttliche Weisheit zurück, die sich ihnen gleichsam aufdrängt.

V. 43—45. Zusammenhang und Hauptgedanke. Der Heiland gibt jetzt Aufschluß darüber, warum es mit der gegenwärtigen Generation zu dem beschämenden Endabschlusse (V. 41. 42) kommen werde. An ihr verwirklicht sich die Wahrheit des Satzes: corruptio optimi pessima. Weil die Juden, das Gottesvolk, die göttlichen Gnaden zurückwiesen, verloren sie allmählich die Empfänglichkeit für das Himmlische, wurden aber dagegen umso empfänglicher für die Wirksamkeit des Teufels. Diese Wahrheit wird darum in der Form des Gleichnisses von dem Schicksale eines Dämonischen dargestellt, weil die ganze Rede durch die Heilung eines Dämonischen veranlaßt ist. — „Wenn aber der unreine Geist von einem Menschen ausgegangen ist, so geht er durch dürre Stätten, sucht Ruhe und findet sie nicht.“ Der homo des Gleichnisses ist das Volk Israel; aus diesem war der unreine Geist zuerst durch die mosaische Gesetzgebung vertrieben worden, später, als sich die Juden wieder vorübergehend dem Götzendienste zugeneigt hatten, durch die Wirksamkeit der Propheten.[1]) In der Anwendung kann unter dem homo jeder Mensch verstanden werden, aus dem der unreine Geist durch die Taufe vertrieben wird. — τόποι ἄνυδροι = loca arida, i. e. loca aqua carentia, Wüsteneien, der Aufenthaltsort der Dämonen.[2]) Dort findet er keine Ruhe, weil der ruhelose Dämon nur dann eine gewisse Ruhe genießt, wenn er im Menschen seine Wohnstätte aufschlagen und ihn quälen kann.[3]) — „Dann spricht er: Ich will in mein Haus zurückkehren, von wo ich ausgegangen bin. Und er kommt und findet es leer, gefegt und geschmückt.“ Mit „mein Haus“ bezeichnet der Dämon den Menschen, welchen er früher besessen hat. Sein „Haus“ nennt er die Stätte des früheren Wirkens, um das große Verlangen nach der Rückkehr auszudrücken. Zugleich wird damit die Gefahr angedeutet, welcher ein Bekehrter ausgesetzt ist.[4]) Die verschieden

---

hieß Saba oder Mariaba, deren Ruinen noch heute unter dem Namen Mareb erhalten sind. Die Sabäer waren ein bedeutendes Cultur- und Handelsvolk.

V. 43—45. [1]) Hieron. (zur Stelle): immundus spiritus exivit a Judaeis, quando acceperant legem. — [2]) Tob. 8, 3; Apoc. 18, 2. — Nach Hieron. bilden sie ab die solitudines gentium; nach Lyr. die mentes infidelium, quae de fonte gratiae Dei nunquam irrigantur. — [3]) Vgl. zu 8, 29. — [4]) Majori fervore et odio adversus eos, e quorum animis per gratiam Dei pulsus est... —

gedeuteten Ausdrücke: „leerstehend, gefegt und geschmückt“ sollen im Allgemeinen jenen Seelenzustand bezeichnen, der das erneute Wohnen des Dämons im Menschen leicht und bequem macht. Speciell deutet man das Leersein vom Mangel an guten Werken, das Gefegtsein von der äußeren levitischen Reinheit, vom Schmuck und falschen Glanz der Scheingerechtigkeit. Andere denken geradezu an den Schmutz der Sünde, welche dem Teufel als ein zum Wohnen einladender Schmuck erscheine.[5]) Wieder andere verstehen die Ausdrücke vom Schmucke der Tugend, welcher den Teufel zum Kampfe reize; in diesem unterliege der Mensch, wenn derselbe die Wohnung leer finde, d. h. wenn es beim Menschen an der nöthigen Wachsamkeit fehle. — „Da geht er nun hin und nimmt sieben andere Geister mit sich, welche böser sind als er selbst, und sie ziehen ein und wohnen daselbst, und es werden die letzten Dinge dieses Menschen schlimmer sein als die ersten. Also wird es diesem Geschlechte ergehen, dem bösen.“ Die Siebenzahl steht nach hebräischer Sprachweise für Mehrzahl überhaupt. Die Folge der erneuten Besessenheit ist, daß der letzte Zustand dieses Menschen, sein Lebensende, schlimmer ist als der erste, der frühere Zustand, wo er nur von Einem Dämon besessen war. Die Schlußworte decken die nächste Beziehung der Gleichnißrede auf. Es wird das traurige Endgeschick der gegenwärtigen Judengeneration dargestellt. Die Worte enthalten aber auch eine ernste Mahnung für alle Christen (vgl. 2 Petr. 2, 20).

Besuch der Mutter und Brüder Jesu. 12, 46—50.

Marc. 3, 31—35; Luc. 8, 19—21.

Matthäus und Marcus haben die Erzählung im gleichen Zusammenhange. Sie steht im Anschlusse an die Zurückweisung der verleumderischen Anschuldigung, und unmittelbar darauf folgt der Bericht über die Parabelreden. Lucas führt den Vorfall nach den Parabelreden Jesu ohne bestimmte Zeitangabe durch das allgemeine παρεγένοντο . . . ein. Matthäus und Marcus haben die chronologische Ordnung (vgl. Comm. zu Lc. 142 f.). Die Begegnung erfolgte in Kapharnaum.

V. 46. „Da er noch zu den Schaaren redete, siehe, da standen seine Mutter und seine Brüder draußen und suchten mit ihm zu sprechen.“ ἔξω = außerhalb des Hauses, in welchem Jesus sich befand,

[5]) Jans.: diabolo otium, gratiae neglectus et omnis inmunditia veluti ornamenta placent.

und in welches sie wegen der großen Volksmenge nicht eintreten konnten.[1])

V. 47. „Es sprach aber jemand zu ihm: Siehe, deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und suchen dich."[1]) Ueber den Berichterstatter von der Ankunft der Verwandten Jesu vgl. Comm. zu Mc. 104 f. — V. 48. 49. „Er aber antwortete und sprach zu jenem, der es ihm sagte: Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und die Hand ausstreckend über seine Jünger sprach er: Siehe da meine Mutter und meine Brüder", d. h. meine nächsten Verwandten im geistlichen Sinne sind jene, die durch das Band der Jüngerschaft mit mir verbunden sind.

V. 50. Begründung des vorigen Ausspruches: „Denn, wer den Willen meines Vaters im Himmel gethan haben wird, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter." Zu V. 50 bemerkt Meyer: Die Worte seien aus dem vollen Bewußtsein der Gottessohnschaft Jesu gesprochen, der seine Berufspflicht hat. Damit erklärt der Heiland, daß im Reiche Gottes die geistige Verwandtschaft mit ihm, welche begründet wird durch Erfüllung des von ihm verkündeten Willens Gottes, höher stehe als die leibliche. Jesus bethätigt hier selbst, was er 10, 37 von seinen Aposteln fordert. — Die Behauptung, daß aus unserer Stelle vgl. mit Marc. 3, 20 ff., Joh. 7, 3 erhelle, die Mutter Jesu sei noch nicht mit Grund zu den entschiedenen Gläubigen ihres Sohnes zu rechnen, ist unbegründet. Denn Maria kommt hier nur in ihrem natürlichen Verhältnisse zu Jesus in Betracht, insoferne sie ihn in ihrem Schoße getragen hatte. Die Ankunft der leiblichen Mutter hatte man Jesu mitgetheilt, und von diesem Standpunkte aus thut Jesus seinen Ausspruch. Die Frage, ob und welche geistige Verwandtschaft zwischen ihnen bestand, ist in der Rede Jesu völlig außer Acht gelassen.[1]) Ueber die Brüder Jesu vgl. zu 13, 55.

Parabeln vom Himmelreiche. 13, 1—52.

V. 1. 2. Angabe der Zeit, des Ortes und der näheren Umstände, unter denen Jesus vier von den folgenden sieben Parabeln vortrug.

V. 46. [1]) Vgl. Lc. 8, 19.

V. 47. [1]) Der Vers fehlt in ℵ B L …, wurde von Tisch. in Klammern gesetzt, von W-H. gestrichen. Hat aber das Zeugniß aller übrigen griech., aller Itala- und Vulgatahandschr. für sich.

V. 50. [1]) Vgl. zur Stelle Comm. zu Mc. 105 f.

„An jenem Tage ging Jesus vom Hause weg und setzte sich an den See. Und es versammelten sich zu ihm viele Volksschaaren, so daß er in ein (das) Schiff stieg und sich setzte; und alles Volk stand am Ufer.“ [1]) Die Zeitbestimmung „an jenem Tage“ blickt auf Kap. 12 zurück: an jenem Tage, da das 12, 22—50 Erzählte stattfand. Aus Marc. 4, 1. 35 folgern manche Exegeten, daß der folgende Lehrvortrag den Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit Jesu an diesem Tage gebildet habe. Jesus begab sich vom Hause zu Kapharnaum, in welchem er die 12, 22—50 mitgetheilten Reden hielt, ans Meer. Dort hielt er zuerst am Ufer einen Lehrvortrag an die herbeiströmende Volksmenge. Dann bestieg er ein Schiff, um dem Gedränge auszuweichen, und um von dort leichter von den Zuhörern verstanden zu werden. [2])

V. 3'. „Und er sprach zu ihnen viel in Parabeln.“ πολλά, vieles, d. i. Jesus hielt einen längeren Lehrvortrag als gewöhnlich, und zwar in Parabeln.

In Parabeln, die durch Jesus nach Inhalt und Form ihre höchste Vollendung erhielten, kommen im N. T. die wichtigsten Wahrheiten des Messiasreiches zur Darstellung. παραβολή ist bei den LXX Uebersetzung des hebräischen מָשָׁל und entspricht dem klassischen collatio in der lateinischen Sprache. Der Etymologie nach bezeichnet παραβολή (von παραβάλλειν, nebeneinanderstellen, vergleichen) das Nebeneinanderstellen besonders zum Zwecke der Vergleichung, die Vergleichung selbst. [1]) Es ist also Parabel im Allgemeinen jene bildliche Redeweise, welche in der vergleichenden Nebeneinanderstellung besteht, oder wie Cicero das entsprechende collatio erklärt: oratio rem cum re ex similitudine conferens. Zweck der Vergleichung ist: eine Sache zu erläutern, dadurch dem Verständnisse näher zu bringen, dem Gedächtnisse fester einzuprägen. Was nun den Gebrauch des Ausdruckes Parabel in der heiligen Schrift anbelangt, so kommt derselbe in dreifacher Bedeutung vor. Parabel im weitesten Sinne bezeichnet jede dichterische Rede, soweit ihr Grundcharakter Vergleichung ist; im engern Sinne wird der Ausdruck gebraucht zur Bezeichnung der allegorischen Redeform; im engsten Sinne bezeichnet Parabel das, was wir unter biblischen Parabeln verstehen. Sie ist die Erzählung von Vorkommnissen im Natur- oder

---

V. 1. 2. [1]) ἀπὸ (Tisch. ἐκ) τῆς οἰκίας; W-H. nach B… ohne Präpos. — Der Art. vor πλοῖον fehlt in ℵ B C… — [2]) Vgl. die Comm. zu Mc. u. Lc. zur Stelle.

V. 3[1]. [1]) παραβάλλειν = admovere rem rei comparationis causa, i. e. conferre, comparare (W. Grimm). —

Menschenleben zum Zwecke der Versinnbildung einer religiösen Wahrheit. Unter dem Bilde eines vorgeführten Ereignisses des gewöhnlichen Lebens, welches sich zwar gewöhnlich nicht wirklich zugetragen hat, sich aber doch nach dem natürlichen Verlaufe der Dinge zutragen konnte, wird eine übernatürliche Wahrheit zur Anschauung gebracht.[2]) Demnach unterscheidet sich die Parabel wesentlich vom Mythus und von der Fabel. Vom ersten unterscheidet sie sich dadurch, daß in der Parabel das Bild mit vollem Bewußtsein als Bild, als nur äußerliche Hülle zur Darstellung einer religiösen Wahrheit festgehalten wird, eine Confundirung von Bild und Abgebildetem nicht im Entferntesten stattfindet. Von der Fabel ist die Parabel sowohl der Form als dem Zwecke nach verschieden, indem die Fabel durch erdichtete Ereignisse, die im Erfahrungsgebiete unmöglich sind — Reden von Thieren u. s. w. — zur Bethätigung irdischer Tugenden, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit ermuntert.[3]) Die Berechtigung, die Parabel als Mittel zur Mittheilung höherer Wahrheiten zu gebrauchen, gründet sich auf die Wahrheit, daß Natur- und Geistesleben von einem höheren Gesetze durchdrungen und zu einer höheren Einheit zusammengefaßt sind, demzufolge die Dinge der irdischen Ordnung Abbilder der Gesetze des Geistes sind, das Natürliche ein Bild des Uebernatürlichen ist.[4])

In diesem Kapitel theilt Matthäus sieben Parabeln mit, deren zeitliche Zusammengehörigkeit sich wohl kaum bestreiten läßt. Sie verhalten sich zur Bergpredigt wie Weiterbau des Himmelreiches zur Grundlegung desselben. Die ersten vier (3—35) hat der Heiland zum versammelten Volke, die letzten drei (44—52) nach Entlassung der Schaaren nur an die Jünger gesprochen.

1. Parabel vom Säemanne. V. 3—9. Vgl. Marc. 4, 3—9; Luc. 8, 5—8.

V. 3[2]. „Siehe, der Säemann ging aus um zu säen.“ ecce lenkt die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf die Parabelrede. Das Partic. ὁ σπείρων = qui seminat, steht substantivisch, und der Artikel bezeichnet den Säemann als den bestimmten, den der Heiland meint. —

[2]) W. Grimm: narratio fictae quidem sed vitae humanae legibus et consuetudini consentanea, cujus similitudine aut officia hominum aut res divinae, potissimum regni divini natura et historia adumbrantur. — [3]) Cicero invent. 1, 19 definirt die Fabel: Fabula est, in qua nec verae nec verisimiles res continentur. — [4]) Vgl. Schegg, Bisping, Keil.

V. 4. „Und während er säete, fiel einiges an den Weg, und die Vögel (des Himmels)[1]) kamen und fraßen es." ἃ μέν = quaedam, d. h. einige Samenkörner. Diese fielen an den Weg hin,[2]) an welchen nämlich der Acker angrenzte, wo sie auf der festen Oberfläche frei liegen blieben, und darum von den Vögeln aufgefressen wurden. — V. 5. 6. „Anderes aber[1]) fiel auf felsigen Boden, wo es nicht Erdreich hatte, und sofort ging es auf, weil es keine Tiefe des Bodens hatte. Als aber die Sonne aufgegangen war, ward es versengt, weil es keine Wurzel hatte." altitudo terrae ist von der tiefen Erdschichte zu verstehen, welche das keimende Saatkorn durchdringen muß, um ans Tageslicht zu kommen. „Nicht Wurzeln haben" = nicht genügend starke Wurzeln haben, um die zum Wachsthum nöthige Feuchtigkeit der Erde an sich ziehen zu können. So löst sich die Differenz mit Lc. 8, 6, bei dem Mangel an Feuchtigkeit der Grund des Verdorrens ist. — V. 7. „Anderes aber fiel unter die Dornen (d. h. unter die im Ackerfelde befindlichen Dornenwurzeln), und die Dornen gingen auf, und als diese aufschossen, erstickten sie es (d. h. den aufgehenden Samen)." — V. 8. „Anderes fiel auf gutes Land und trug Frucht, das eine hundert, das andere sechzig, das andere dreißig (nämlich Körner)." Die große Fruchtbarkeit Palästinas ist durch alte Schriftsteller bezeugt.[1]) — V. 9. „Wer Ohren hat (zu hören),[1]) der höre." Zur Bedeutung dieses Ausspruches vgl. 11, 15. Von dieser Parabel, welcher die allgemeine Erfahrung zu Grunde liegt, daß das Gedeihen des Samens von der Beschaffenheit des Bodens abhängt, hat der Heiland selbst V. 19—23 eine authentische Erklärung gegeben.

Aufklärung, warum Jesus in Parabeln lehrt. V. 10—17. Vgl. Marc. 4, 10—12; Luc. 8, 9. 10.

V. 10. „Und die Jünger traten herzu und sprachen zu ihm: Warum redest du in Gleichnissen zu ihnen?" Nach Marc. 4, 10, Luc. 8, 9 geht die Frage auf den Inhalt der Parabeln. Beide Berichte sind leicht vereinbar. — Die Antwort auf die Frage, wann und wo die

V. 4. [1]) τοῦ οὐρανοῦ ist schwach bezeugt und wahrscheinlich aus Lc. 8, 5 herübergenommen, wurde auch von Wsw. gestrichen. — [2]) παρά mit Accus. des Ortes = ad, juxta, in der gleichen Bedeutung steht secus (vgl. Hagen 84, Kaulen 208, Klotz). — V. 5. 6. [1]) Statt ἄλλα. δέ würde man nach V. 4 ἃ δέ erwarten. — V. 8. [1]) Vgl. Schegg, Bibl. Arch. 129 ff., dazu Comm. zu Mc. 110. — V. 9. [1]) ἀκούειν (Vulg. audiendi) wurde von Tisch., W-H. nach ℵ B L … Italahandschr. gestrichen.

Jünger ihre Frage stellten, lautet verschieden: 1. Am Abend, als der Heiland nach Beendigung des ganzen parab. Lehrvortrages wieder nach Hause gekommen war. 2. Gleich nach Beendigung dieser ersten Parabel und noch auf dem Schiffe. Die erste Ansicht verdient entschieden den Vorzug.[1])

Antwort Jesu (V. 11—17).

V. 11. Grund, warum Jesus in Parabeln lehrte: „Er antwortete und sprach zu ihnen: Weil es euch gegeben ist, zu verstehen die Geheimnisse des Himmelreiches, jenen aber ist es nicht gegeben.“ ὑμῖν δέδοται, scl. ὑπὸ τοῦ θεοῦ, euch ist es gegeben (von Gott), d. h. durch die Gnade der göttlichen Erleuchtung vermöget ihr zu verstehen die Geheimnisse des Himmelreiches. Das Pronom. ist mit Nachdruck gesetzt und bezeichnet die Jünger, welche Glauben besaßen und Verlangen nach den Heilswahrheiten hatten. τὰ μυστήρια (von μύειν = zuschließen, verbergen) nach profanem Sprachgebrauch = Geheimlehren, welche dem gewöhnlichen Volke vorenthalten und nur den Eingeweihten mitgetheilt wurden. Nach N. T. Sprachgebrauche bezeichnet der Ausdruck die göttlichen Heilswahrheiten; sie werden Mysterien genannt, weil sie den Menschen verborgen blieben, bis sie durch das Evangelium ihre volle Enthüllung erhielten. Durch den Beisatz „des Himmelreiches“ werden diese Heilswahrheiten näher als jene bestimmt, welche sich auf das Messiasreich, seine Errichtung, seine Natur und Wirksamkeit beziehen. Die Kenntniß der Geheimnisse verdankt der Mensch nur der Gnade Gottes, welche aber allen für sie Empfänglichen zu Theil wird. — Mit ἐκείνοις δέ werden den für die Geheimnisse des Himmelreiches empfänglichen Jüngern gegenübergestellt die unempfänglichen Juden. (Vgl. zu V. 13.)

V. 12. Erläuterung des Vorigen durch ein Sprichwort. „Denn, wer hat, dem wird gegeben werden und er wird Ueberfluß haben; wer aber nicht hat, von dem wird auch das, was er hat, genommen werden.“ Der Sinn dieser aus dem gewöhnlichen Leben genommenen Sentenz ist: der Reiche wird leicht noch reicher, der Arme verliert leicht das Wenige, was er hat.[1]) Die Anwendung des Satzes auf das geistige Gebiet gibt der Zusammenhang: Wer Empfänglichkeit hat für die

V. 10. [1]) Vgl. Comm. zu Mc. 112 f.

V. 12. [1]) Der hebräische Sprachgebrauch liebt besonders in den Proverbien Paradoxa; es ist darum non habere nicht absolut, sondern nur relativ zu fassen, wie schon quod habet zu erkennen gibt.

himmlischen Geheimnisse, der wird durch Gottes Gnade immer tiefer in das Verständniß derselben eingeführt, während hingegen der dafür Unempfängliche auch der geringen Erkenntniß vom Höheren leicht verlustig geht.

V. 13. Grund des Gebrauches der Parabeln rücksichtlich der unempfänglichen Juden: „Darum rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören, noch verstehen." διὰ τοῦτο = ideo wird durch die folgenden Worte näher bestimmt: Nachdrucksvoll betont Jesus, daß der Unglaube, die innere Unempfänglichkeit der Juden gegen sein messianisches Wirken (= non videre, non audire), wovon sie Augen- und Ohrenzeugen waren (= videre, audire), der Grund sei, warum er sich ihnen gegenüber der parabolischen Lehrweise bediene.[1]) Marcus (4, 12) und Lucas (8, 10) machen den Zweck (ἵνα) namhaft, welchen Jesus durch die parabolische Lehrweise erreichen wollte. Beide Berichte haben nichts Widersprechendes, sondern bilden nur eine Ergänzung. Wie der Unglaube auf Seiten vieler Zuhörer ein Grund war, warum Jesus in Parabeln redete, so sollten hinwider durch diese Lehrform die Geheimnisse vor den Unempfänglichen verhüllt und damit die Entweihung durch sie verhindert werden. Der Unempfängliche bleibt gewöhnlich an der äußeren Hülle der Parabelrede hängen, ohne den Inhalt derselben zu erfassen; dagegen befördert diese Lehrform bei Empfänglichen sowohl das Verständniß der vorgetragenen Wahrheit als auch das Festhalten derselben.[2])

V. 14. 15. Der Unglaube der Juden, welcher die parabolische Lehrweise veranlaßte, sowie der Grund dieses Unglaubens sind schon von Isaias vorher verkündet worden: „Und es erfüllte sich (an)[1]) ihnen die Weissagung des Isaias, welche spricht: Mit Gehör werdet ihr hören und gewiß nicht verstehen; und sehend werdet ihr sehen und gewiß nicht verstehen. Denn fett geworden ist das Herz dieses Volkes, und mit den Ohren sind sie schwerhörig geworden, und ihre Augen haben sie zugemacht, damit sie nicht sehen mit den Augen, noch mit den Ohren hören, noch mit dem Herzen verstehen, noch sich umwenden, und ich

---

V. 13. [1]) Jans.: quia clarissimis miraculis, quae vident, et sermonibus apertissimis, quos audiunt, nolunt credere et obedire. — [2]) Greg. M. (hom. 11 in evang.): ut ex his, quae novit, surgat ad incognita, quae non novit.

V. 14. 15. [1]) ℵ B C ... haben blos αὐτοῖς; die gedruckte Vulgata in eis, Wsw. nach Vulgatahandschr. eis. Ist Dativ der Beziehung. —

sie heilen werde.“ Das Citat ist aus Js. 6, 9. 10 entlehnt und nach der LXX angeführt. Die Schriftworte sind von Jehova an Isaias gerichtet und kündigen dem Propheten den thatsächlichen Erfolg seines Wirkens unter den Juden an. Völlig haben sie sich im messianischen Wirken Jesu unter den Juden erfüllt.[2]) Der Hebraismus „mit Gehör hören“ sagt aus, daß die Juden die Heilslehre sehr wohl vernommen haben,[3]) somit selbst die Schuld tragen, wenn sie nicht zum Heile gelangen. Den Zustand der geistigen Trägheit und Unempfänglichkeit schildert der Prophet mit den Worten: ihr Herz ist fett geworden[4]) und sie sind schwerhörig geworden. Derselbe war aber von Seite des Volkes ein selbstverschuldeter: sie haben ihre Augen zugemacht, d. h. sie haben in ihrem Trotze und in ihrer Verstocktheit das ihnen dargebotene Heil zurückgewiesen;[5]) sie wollten nicht zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Umkehr und zur Rettung gelangen.[6]) — Die hier mitgetheilte Prophetenstelle wird im N. T. außer den parallelen Stellen bei Mc. 4, 12 und Lc. 8, 10 noch angeführt: Joh. 12, 40 (vgl. Comm.); Apgsch. 28, 26; Röm. 11, 8.

V. 16. „Selig aber sind eure Augen, weil sie sehen und eure Ohren, weil sie hören.“[1]) ὑμῶν steht nachdrucksvoll an der Spitze. Die Glaubensgeneigtheit der Jünger bildet einen scharfen Contrast zum Unglauben der großen Menge. Die Phrase: eure Augen sind selig, ist anschauliche, dem Hebräer gebräuchliche Schilderung statt: ihr seid selig. Die Ausdrücke: Augen, Ohren, sehen, hören sind geistig zu fassen: geistiges Hör- und Sehvermögen, Empfänglichkeit für das gesammte Wirken des Messias. Die bildliche Darstellung ist veranlaßt durch V. 13. 14.

---

[2]) ἀναπληροῦσθαι ist stärker als das Simplex: eventus vaticinio plane respondet (Vulg. adimplere). — [3]) ἀκοῇ ἀκούειν = auditu audire, i. e. audiendo percipere (vgl. dazu Blaß 116). — [4]) ἐπαχύνθη = inpinguatum est. Das incrassatum der Vulg. kommt nur im biblischen und kirchlichen Sprachgebrauch vor, und es ist nur die Partizipialform im Gebrauch (Kaulen 128). — [5]) ἐκάμμυσαν von καμμύειν, wahrscheinlich aus der Volkssprache aufgenommene Form für das klassische καταμύειν, die Augen verschließen. Phrasis designat inflexibilem Judaeorum pertinaciam et obstinationem evangelio oppositam. — [6]) ἰάσομαι ist mit Lachm., Treg., Tisch., W-H. zu lesen statt ἰάσωμαι der Rec.; das Verbum ist noch von μήποτε abhängig. Ein nicht seltener Constructionswechsel (vgl. Winer 468).

V. 16. [1]) Nach ℵ B C D . . . ist der Plur. ἀκούουσιν zu lesen, nicht der Sing. (Rec.).

V. 17. „Denn[1]) wahrlich sage ich euch: Viele Propheten und Gerechte verlangten zu sehen, was ihr sehet, und sahen es nicht, und zu hören, was ihr höret, und hörten es nicht." Der Vers enthält eine nähere Begründung der Seligpreisung der Jünger durch Hinweis auf die Größe des Messias, den sie sahen und hörten. „Sehen" und „hören" ist zunächst vom physischen Sehen und Hören zu verstehen, doch so, daß das geistige Sehen und Hören miteingeschlossen ist.[2]) Weil die Sehnsucht „aller" Frommen des A. T. auf den kommenden Messias ging, so wird multi entweder von Propheten und Gerechten erklärt, die eine besondere Sehnsucht hatten,[3]) oder es wird = omnes gefaßt.[4])

V. 18. In Folge (οὖν) dieser geistigen Verfassung theilt ihnen Jesus den Sinn der vorgetragenen Parabel mit.

Authentische Interpretation der Parabel vom Säemanne. (V. 19—23.) Der Heiland belehrt seine Jünger, welches der Hauptgedanke, und welche die partes significativae der Parabel sind.

V. 19. „Wenn jemand das Wort vom Reiche hört und nicht versteht, so kommt der Böse und raubt das in sein Herz Gesäete. Dieser ist der an den Weg hin Gesäete", d. h. der an den Weg hin gesäete Samen bildet jenen Menschen ab, der das Wort hört und nicht versteht.[1]) verbum regni ist die Heilsbotschaft vom Messiasreiche, d. h. das Evangelium. Der Same der Parabel bildet also die Predigt vom Himmelreiche, d. h. das Evangelium ab. Wie das Samenkorn einen lebenskräftigen Keim in sich enthält, so ist auch das Wort des Evangeliums in sich lebendig und kräftig,[2]) es ist eine Kraft Gottes.[3]) Beide müssen aber, um Frucht zu bringen, in einen entsprechenden Fruchtboden gebracht werden. Der durch den festgetretenen Weg abgebildete geistige Fruchtboden wird mit audire et non intelligere bezeichnet; wir haben an ein durch Sünde hartgewordenes Menschenherz zu denken, welches das Wort Gottes wohl äußerlich vernimmt, aber aus eigener

---

V. 17. [1]) γάρ ist mit Lachm., W-H. nach BCD... Vulg. festzuhalten, Tisch. hat es nach ℵ..., vielen Italahandschr. gestrichen. — [2]) Vgl. zu Lc. 10, 23 f. — [3]) desiderio futurae redemptionis flagrantes. — [4]) Gerade die Propheten und Gerechten werden genannt: ut eo magis gratiam et felicitatem apostolis a Deo concessam commendet (Menoch.). Vgl. 1 Petr. 1, 10 ff.; Hebr. 11, 1 ff.

V. 19. [1]) Zu dieser Redewendung vgl. Comm. Mc. 115 f. — Die Genit. παντὸς ἀκούοντος können entweder als genit. absol. gefaßt oder als gewöhnliche von ἐν καρδίᾳ abhängige Genitiva genommen werden. Auch omnis kann als Genitiv und abhängig von in corde gefaßt werden. — [2]) Vgl. Hebr. 4, 12. — [3]) Röm. 1, 16.

Schuld dafür kein Verständniß hat und darum nicht in sich aufnimmt. Der Säemann ist Christus; der πονηρός, malus = Satan (Marc.), Teufel (Luc.). Die Vögel des Himmels, welche ebenso schnell verschwinden als sie gekommen sind, bilden anschaulich die Gefahren ab, welche dem geistigen Samen von Seite des Teufels drohen. Diesen raubt er durch seine Versuchungen und Anfechtungen.

V. 20. 21. „Der auf den felsigen Boden Gesäete aber ist der, welcher das Wort hört und es sofort mit Freuden aufnimmt;[1]) er hat keine Wurzel in sich, sondern ist zeitweilig,[2]) und kommt Bedrängniß und Verfolgung um des Wortes willen, so nimmt er sofort Aergerniß." Gedanke: Der felsige Fruchtboden mit dünner Erdschichte bildet jenes Menschenherz ab, welches einerseits Sinn und Empfänglichkeit für das Evangelium hat und es auch gläubig aufnimmt, andererseits aber das geistige Gestein: böse Gewohnheiten, Leidenschaften, Selbstsucht, weltlichen Sinn aus dem Innern nicht entfernt. Deswegen vermag der Glaube nicht Wurzel zu schlagen; solche Menschen sind nicht beharrlich und zur Zeit der Glaubensprüfung durch Trübsale und Verfolgungen kommen sie zu Fall, weil die Gluth der Verfolgungen nur für die Glaubensstarken ein reinigendes Feuer ist.[3])

V. 22. „Der unter die Dornen Gesäete aber ist der, welcher das Wort hört, und die Sorgen der (dieser) Welt und die Täuschung des Reichthums ersticken das Wort und es wird unfruchtbar." Nach dem Zusammenhang bezeichnet ἀκούειν = audire einen Menschen, bei welchem das gläubig vernommene Wort des Evangeliums Wurzeln treibt und wächst, aber am Fruchtbringen verhindert wird. Als Hindernisse des Fruchtbringens werden angeführt: Sorgen der Welt, d. h. irdische Sorgen und speciell: Trügerei der Reichthümer, d. h. trügerische Reichthümer. So werden diese genannt, weil sie das Gegentheil von dem bringen, was sie in Aussicht stellen: Unruhe statt Ruhe, Unglück statt Glück.

V. 23. Der auf gutes Erdreich Gesäete ist der, welcher das Wort (vom Messiasreiche) hört und versteht und Frucht bringt, Einer hundertfache, Einer sechzigfache, Einer dreißigfache." Der Nachdruck liegt auf συνιείς[1]) = qui intelligit. Das Verbum bezeichnet nicht blos das

V. 20. 21. [1]) λαμβάνειν = in animum recipere, gläubig aufnehmen. — [2]) πρόσκαιρος = temporalis (vgl. Kaulen 114), i. e. ad breve tempus perdurans. — [3]) Vgl. 1 Petr. 1, 7.

V. 23. [1]) So ist mit ℵ B C ... zu lesen statt συνιών (Rec.). —

richtige Verständniß, sondern auch das demselben entsprechende praktische Verhalten.[2]) Es ist somit ein Mensch gemeint, der alles aus dem Herzen entfernt, was das Wachsthum des geistigen Samens behindern könnte und alles leistet, wodurch das Wachsthum befördert wird. Diese Fruchtbarkeit gestaltet sich aber doch verschieden nach der größeren und geringeren Güte des geistigen Bodens und nach Maßgabe der göttlichen Gnaden.

2. Parabel vom Unkraute unter dem Weizen. (V. 24—30.) Während das vorige Gleichniß die innere Entwicklung des Reiches Gottes in den Herzen der Menschen darstellt, wird in diesem seine äußere Gestaltung bis zum Weltende veranschaulicht. In der Welt, dem Ackerfelde der Kirche, entwickelt sich neben dem Guten auch das Böse selbständig; erst mit dem letzten Gerichte wird eine völlige Scheidung stattfinden.

V. 24. „Ein anderes Gleichniß legte er ihnen vor und sprach: Das Himmelreich ist gleich geworden einem Manne, der guten Samen auf seinen Acker säete.“ Der Aorist ὡμοιώθη = simile factum est ist gewählt mit Rücksicht darauf, daß der Messias seine Thätigkeit bereits begonnen hatte. „Himmelreich“ ist an unserer Stelle vom Reiche Gottes auf Erden zu verstehen. Dieses wird, wie aus dem Folgenden ersichtlich ist, nicht blos mit dem Säemann verglichen, sondern mit allem, was an seine Thätigkeit sich anschließt. Weil der Säemann aber der Haupttheil des Bildes ist, darum schließt sich die Vergleichung des Himmelreiches, welches in allen Theilen des Gleichnisses abgebildet wird, der Form nach an ihn an.

V. 25. „Als aber die Leute schliefen, kam sein Feind und säete Unkraut mitten unter den Weizen und ging fort.“ Das Schlafen der Menschen besagt zunächst, daß jene, welchen die Sorge um das besäete Ackerfeld oblag, sorglos waren, der Feind somit eine sehr günstige Zeit hatte; abgebildet wird der Zustand der Trägheit und Sorglosigkeit der bestellten Wächter des geistigen Ackerfeldes und die traurige Folge derselben. ζιζάνιον, lolium temulentum, Lolch, ein im Oriente auch jetzt noch häufig vorkommendes betäubendes Kraut, welches der Form nach dem Weizen sehr ähnlich ist, und von ihm nur durch die schwarzen Körner sich unterscheidet.[1])

---

[2]) Vgl. Cremer zum Verb.

V. 25. [1]) Näheres über die etymologische Bedeutung des Wortes und über die Beschaffenheit des Unkrautes, das bei den alten Griechen αἶρα hieß, siehe bei Schegg, Bibl. Arch. 275.

V. 26. „Als aber der Halm aufschoß und Frucht ansetzte, da erschien auch der Lolch.“ Der Lolch erschien, kam zum Vorschein,[1]) d. h. er wurde an den sich bildenden schwarzen Körnern erkannt.

V. 27—29. „Es traten aber die Knechte des Hausvaters herzu und sprachen zu ihm: Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesäet? Woher hat er denn das Unkraut? Er aber sprach zu ihnen: Ein feindlicher Mensch hat dies gethan. Sie (die Knechte)[1]) aber sagen (sagten)[2]) zu ihm: Willst du, wir gehen hin (willst du also, daß wir hingehen)[3]) und lesen es zusammen? Er aber spricht: Nein, damit ihr nicht, indem ihr das Unkraut sammelt, zugleich mit ihm den Weizen ausraufet.“[4]) Grundgedanke: In der Kirche Christi auf Erden leben Gute und Böse neben- und miteinander, eine völlige Scheidung wird erst mit dem Weltende erfolgen. Weil das Wohl der Guten vorerst im Auge zu behalten ist, so können die Worte nicht dahin mißdeutet werden, daß gefährliche Sünder nicht aus der Kirche ausgeschlossen werden könnten.

V. 30. θεριστής, Mäher, Schnitter; δεσμή, Bündel, Bund. Die Deutung siehe V. 37—43.

3. Gleichniß vom Senfkorn. V. 31. 32. Vgl. Mc. 4, 30—32; L. 13, 18. 19. „Ein anderes Gleichniß legte er ihnen vor, indem er sprach: Gleich ist das Himmelreich einem Senfkorn,[1]) welches ein Mensch nahm und auf sein Feld säete. Dieses ist zwar kleiner als alle Samen, wenn es aber herangewachsen ist, ist es größer als die Gartengewächse und wird ein Baum, so daß die Vögel des Himmels kommen und in seinen Zweigen wohnen.“ Das Senfkorn wird hier kleiner genannt als alle Samen, während es in Wirklichkeit noch kleinere Samen gibt. Die Schwierigkeit wird verschieden gelöst: es werde proportione ein minimum genannt, weil kein anderer so kleiner Same eine so große Pflanze hervorbringe,[2]) denn die Senfstaude erreicht im Orient öfters eine Höhe von 8—12 Fuß; oder es stehe minimum = unum ex minimis seminibus;[3]) oder Jesus bediene sich einfach der üblichen Redeweise, wonach das Senfkorn Bild einer res minima

V. 26. [1]) in lucem prodiit (Grimm).

V. 27—29. [1]) δοῦλοι wurde von W.-H. nach B, 2 Italahandschr. gestrichen. — [2]) ℵ B C ... haben λέγουσιν statt εἶπον (Rec.). — [3]) Statt vis, imus hat der griechische Text θέλεις οὖν ἀπελθόντες ... — [4]) ἅμα, zunächst Zeitpartikel = eo tempore, dann auch wie im Klassischen Präposition = σύν.

V. 31. 32. [1]) σίναπι = die Senfstaude, im Attischen νᾶπυ, lateinisch sinapi oder sinapis. — [2]) Menoch. — [3]) Tir. —

war;[4]) oder endlich es sei das Senfkorn der kleinste Same der in Palästina oder wenigstens im betreffenden Ackerfelde gebauten Nutzpflanzen gewesen.[5]) Diese Parabel veranschaulicht die große äußere Ausbreitung des Reiches Gottes von kleinem Anfange an, so daß es für die Menschen eine Stätte der Ruhe und des Friedens sein wird.[6])

4. Parabel vom Sauerteige. V. 33. Vgl. Lc. 13, 21. „Eine andere Parabel sprach er zu ihnen: Gleich ist das Himmelreich einem Sauerteig, welchen ein Weib nahm und in drei Maß Mehl einmengte, bis das Ganze durchsäuert ward.“ Diese Parabel bildet die der Kirche Christi, ihrer Lehrer und ihren Gnadenmitteln innewohnende, alles durchdringende und umgestaltende Kraft ab. ζύμη = Sauerteig, ist hier Bild der der Kirche innewohnenden himmlischen Kraft, vermöge welcher sie die ganze Welt neu zu gestalten vermag; sonst Bild des schleichenden Verderbens.[1]) σάτον (hebr. Seah), ein Maß für trockene Gegenstände = 1/8 Epha, so daß drei Sata = ein Epha sind. Der Raumgehalt eines Saton wird verschieden angegeben. Nach der wahrscheinlichen Berechnung enthält er etwa 19 Liter, nach Thenius hingegen nicht ganz sieben Liter.[2]) Die Dreizahl des Maßes hat man öfters allegorisch gedeutet und auf die ganze Menschheit: Juden, Samaritaner, Heiden bezogen; in die ganze Menschheit werde das neue Lebensprincip eingesenkt werden, um sie völlig umzugestalten.

V. 34. 35. Bemerkung des Evangelisten, womit er außer dem schon V. 12 und 13 angeführten Grunde noch einen weiteren angibt, warum Jesus in Parabeln lehrte: weil diese Lehrweise typisch im A. T. vorgebildet war. „Dieses alles aber redete Jesus in Parabeln und ohne Parabel redete er nichts (nicht)[1]) zu ihnen“. ταῦτα πάντα = haec omnia, geht auf die von V. 3 an vorgetragenen Parabeln. Die Worte: „und ohne Gleichnisse redete er nichts zu ihnen“ sind relativ zu fassen: damals, als er angefangen vom Reiche Gottes in Parabeln zu reden, gebrauchte er nur diese Lehrweise. — „damit erfüllt würde das durch den Propheten Verkündete,[2]) der da sagt: Ich werde öffnen in Gleichnissen meinen

[4]) Schegg, Bibl. Arch. 162. — [5]) Schanz, Riehm u. A. — [6]) Zum Bilde vgl. noch 17, 19.

V. 33. [1]) Vgl. 16, 11; 1 Cor. 5, 6. — [2]) Vgl. Schegg, Bibl. Arch. 302.

V. 34. 35. [1]) Nach ℵ B C ... ist οὐδέν zu lesen, nicht οὐκ (Rec., Vulg.). — [2]) Tisch. hat nach ℵ u. 5 Minuskelhandschr. noch Ἠσαίου. Schon die clement. Homilien kennen diesen Zusatz, u. auch Hieron. (zur Stelle) bemerkt, daß er ihn in nonnullis codicibus gelesen habe. —

Mund, erzählen Verborgenes seit Grundlegung (der Welt)".[3]) Die Stelle ist aus Ps. 77, 2, dessen Verfasser Asaph schon im A. T. (2 Chron. 29, 30) „Seher", Prophet genannt wird. Der Psalmist erklärt, daß er die Ereignisse der Vergangenheit der Juden derartig erzählen wolle, daß selbe für sie gleichsam zur Parabel werden, d. h. daß die Juden der Gegenwart aus dem tiefen Lehrgehalt der geschichtlichen Thatsachen der Vergangenheit lernen können, wie sie sich gegen Jehova zu verhalten haben. Nach der Auffassung unseres Evangelisten ist Asaph und seine Lehrweise ein Typus auf Christus, sein messianisches Wirken und speciell auf seine Lehrthätigkeit. Diese Auffassung beruht weder auf einer Willkür, noch auf einer bloßen Accommodation, sondern sie ist tief begründet, weil Christus der Prophet κατ᾽ ἐξοχήν ist, und weil er durch seine Lehrthätigkeit, die Parabelreden mit eingeschlossen, den innersten Lehrgehalt der Gesammtgeschichte Israels aufgedeckt hat, der darin bestand, auf die Ankunft des Messias vorzubereiten, zum Eintritt ins Messiasreich einzuladen. Die παραβολαί sind die Ereignisse der Vergangenheit, die Großthaten Jehovas; diese nennt der Psalmist „Parabeln", weil er nicht so sehr die bloßen Thatsachen aus der Geschichte der Vorzeit, die äußere Hülle derselben im Auge hat, als vielmehr deren inneren Kern, den auch für die Gegenwart giltigen Lehrgehalt, d. h. „die Räthsel aus der Vorzeit". κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς = abscondita a constitutione; nach dem Originaltexte: Räthsel aus der Vorzeit. Nach dem Psalmisten ist darunter zu verstehen der tiefe allgemein giltige Lehrgehalt, welcher in der Geschichte des Gottesvolkes enthalten ist. Matthäus faßt den Ausdruck von dem von Ewigkeit her beschlossenen, aber noch verborgenen Geheimnisse des Reiches Gottes (vgl. Ephes. 1, 9), welches Jesus in seinen Parabeln enthüllte.

Interpretation der Parabel vom Unkraute unter dem guten Samen (V. 36—43).

V. 36. „Darauf entließ er die Volksschaaren und kam wieder in das Haus; und es traten zu ihm seine Jünger herzu und sprachen: Erkläre[1]) uns das Gleichniß vom Unkraut des Ackerfeldes." Jesus ging jetzt vom See Genesareth wieder in's Haus nach Kapharnaum

[3]) Von Tisch., W.-H. wurde κόσμου nach א[b] B... gestrichen; die Weglassung dürfte aber durch den Originaltext veranlaßt sein.

V. 36. [1]) φράζειν = Aufschluß geben, sei es durch ein Zeichen, durch Wort oder Schrift. Lachm., W.-H. haben nach א B διασάφησον (= perspicuum reddere, explanare).

zurück, von welchem aus er nach V. 1 zum See hingegangen war. Auf Bitten der Jünger erklärte jetzt Jesus die Parabel vom Unkraute unter dem Weizen.

V. 37. „Er aber antwortete und sprach (zu ihnen):[1]) Der den guten Samen säet, ist der Menschensohn", d. h. der Messias.

V. 38. „Der Acker ist die Welt, der gute Same — das sind die Kinder des Reiches, das Unkraut sind die Kinder des Bösen." „Söhne des Reiches", d. h. die Angehörigen des Messiasreiches. Diese werden „guter Same" genannt und nicht solche, in welchen der gesäete gute Samen wächst, um anzudeuten, daß die Zugehörigkeit zum Messiasreiche eine geistige Umgestaltung bedingt, welche dadurch zu Stande kommt, daß der Mensch das Evangelium mit Geist und Herz aufnimmt und durch diese Gotteskraft zu einem guten Samen umgestaltet wird, der Frucht bringt für's Himmelreich. Das Unkraut sind „die Söhne des Bösen", d. h. die Angehörigen des Teufels, jene Menschen, welche ihr Herz der Einwirkung des Teufels öffnen (vgl. Joh. 8, 41. 44; 1 Joh. 3, 8. 10).

V. 39. „Der Feind aber, welcher es (nämlich das Unkraut) säete, ist der Teufel. Die Ernte aber ist das Ende der Welt. Die Schnitter aber sind die Engel." συντέλεια = finis, consummatio. Die Phrase bezeichnet das Ende der gegenwärtigen bis zur Wiederkunft Christi zum allgemeinen Gerichte laufenden Welt.

V. 40. „Gleich wie nun das Unkraut gesammelt und im Feuer verbrannt wird, so wird es am Ende der Welt geschehen." Ausführlich wird von jetzt an das mit dem Weltende zusammenfallende Weltgericht geschildert, um darzuthun, daß am Ende der Tage eine definitive Scheidung der Guten und Bösen stattfinden werde. Das Compositum κατακαίεται[1]) wurde von manchen Exegeten urgirt und mit Rücksicht auf Ex. 3, 2 als directer Hinweis auf die Ewigkeit der Höllenstrafe gefaßt. Der Heiland will aber zunächst nur lehren, daß am Weltende die Zeit der definitiven Trennung und der Strafe für die Bösen beginnt. Die Ewigkeit dieser Strafe hat er bei anderen Gelegenheiten hinlänglich betont.

V. 41. „Aussenden wird der Menschensohn seine Engel, und sie werden aus seinem Reiche zusammenlesen alle Aergernisse und Uebelthäter." συλλέξουσιν mit der Präpos. ἐκ steht prägnant: = colligent,

V. 37. [1]) αὐτοῖς fehlt in ℵ B D ... Italahandschr.

V. 40. [1]) So Tisch., W-H. nach ℵ B D ... statt des Simpl. καίεται.

ut auferant.[1]) Die Engel Christi werden die Bösen aus dem die ganze Welt umfassenden Gottesreiche (vgl. V. 38), dem sie nur äußerlich angehörten, für immer entfernen. Das Abstractum scandalum steht für das Concretum = Menschen, welche durch ihre unchristliche Haltung Aergerniß geben. Zu facere iniquitatem vgl. 7, 23.

V. 42. „Und sie werden in den Feuerofen geworfen werden; dort wird Heulen und Zähneknirschen sein." Feuerofen = Hölle. Die Höllenstrafe wird wie 8, 12 geschildert.

V. 43. Auszeichnung der Gerechten. „Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters. Wer Ohren hat zu hören, höre." Das Sonnenlicht ist bildliche Bezeichnung besonders des äußeren herrlichen Zustandes der verklärten Leiblichkeit im Reiche der Vollendung (vgl. 1 Cor. 15, 41. 42.).

5. Parabel vom verborgenen Schatz. V. 44. „Das Himmelreich ist gleich einem im Acker verborgenen Schatze, welchen ein Mensch fand und verbarg; und vor Freude darüber geht er dahin und verkauft alles, was er hat und kauft diesen Acker." Diese und die folgenden zwei Parabeln sind dem Matthäus eigenthümlich. Der Heiland hat dieselben im engen Jüngerkreise vorgetragen, als er nach Beendigung des parabolischen Lehrvortrages vor der Menge am Meere wieder nach Hause zurückgekommen war. Es kann gar kein stichhältiger Grund für die Annahme vorgebracht werden, diese Parabeln seien zu einer ganz anderen Zeit vorgetragen worden, und Matthäus habe sie nur auf Grund des gleichen Inhaltes hier angereiht. Während in den vorangehenden Gleichnissen das Messiasreich nach der ihm innewohnenden himmlischen Kraft zur Darstellung kommt, wird jetzt das Himmelreich mit seinen Heils- und Gnadengütern als der werthvollste Besitz charakterisirt, welcher selbst mit Aufopferung aller irdischen Güter angeeignet werden muß. ἔκρυψεν, den gefundenen Schatz verbirgt der Finder wieder, nämlich im Acker, um ihn nicht an den Eigenthümer abgeben zu müssen, sondern um den Acker zu kaufen, und dann den Schatz als in seinem Eigenthume gefunden, sich rechtmäßig aneignen zu können.[1]) Die Väter erklären diesen Zug allegorisch auch dahin, daß der Christ die Heilsgnade sorgfältig im Herzen bewahren müsse, um sie nicht zu verlieren.[2])

V. 41. [1]) W. Grimm.

V. 44. [1]) B. Weiß. — [2]) ἀπό bezeichnet die bewegende Ursache (vgl. Grimm). Zu prae vgl. Hagen 85. — αὐτοῦ wird verschieden gefaßt, als genitivus objecti,

6. Parabel von der kostbaren Perle. (V. 45. 46.) „Wiederum ist das Himmelreich gleich einem Kaufmanne,[1]) welcher schöne Perlen suchte. Als er aber eine kostbare Perle gefunden hatte, ging er hin, verkaufte alles, was er hatte, und kaufte sie.“ Darstellung derselben Idee wie im vorigen Gleichnisse, jedoch mit dem Unterschiede, daß dort der Schatz ohne Suchen entdeckt wird, hier dem Finden des Schatzes ein Suchen vorausgeht. Damit wird hingewiesen auf die verschiedenen Wege, die zum messianischen Heile führen. Aber es mag die evangelische Heilsbotschaft ungesucht angeboten oder erst nach vorausgegangenem Suchen gefunden werden, volles Eigenthum wird sie nur dann, wenn der Mensch bereit ist, dafür alles hinzugeben.[2]) ἔμπορος, Händler, Kaufmann (Vulg. mercator).

7. Parabel vom Fischnetze. (V. 47—50.) Schluß der Gleichnißreden. Diese Parabel bildet eine doppelte Wahrheit ab: 1. Die Aufgabe der Kirche, alle Nationen in ihren Schooß aufzunehmen, 2. die am Ende der Tage stattfindende Scheidung der Glieder der Kirche. Damit ist ausgesprochen, daß die äußere Zugehörigkeit zu derselben noch nicht vor dem ewigen Verderben sichert.

V. 47. „Wiederum ist das Himmelreich gleich einem Netze, das ins Meer geworfen ward und von jeglicher Gattung (Fische)[1]) einfing.“ Das Himmelreich wird hier mit einem großen, aus Garn verfertigten Fischernetze, dem sogenannten Schleppnetze, verglichen.[2])

V. 48. „Und als es voll geworden war, zogen sie es heraus, und da sie sich ans Ufer gesetzt hatten, sammelten sie die guten in Gefäße, die schlechten aber warfen sie hinaus.“ τὰ καλὰ, das Gute, d. h. die guten, brauchbaren Fische. ἄγγη (τὸ ἄγγος) = Gefäße, Behälter.

V. 49. 50. Vgl. dazu 40—42. Deutung der Parabel. Das Netz bildet die Kirche mit ihren Gnadenschätzen und Anstalten zum Heile der Menschen ab. Das Meer ist die Welt, die Fische sind die

Freude über den Schatz, so Vulg., Mald., Jans., Schegg u. A., oder als genitivus subjecti: von wegen seiner Freude (Weiß), erstere Fassung ist vorzuziehen.

V. 45. 46. [1]) ἀνθρώπῳ fehlt in ℵ B, einigen Minusk. u. Vätern, wurde von W-H. im Texte gestrichen, aber am Rande beigesetzt. — [2]) Vgl. Schegg, B. Weiß.

V. 47. [1]) Der Beisatz piscium ist im Griechischen nicht bezeugt, wurde auch von Wsw. nach Itala- und Vulgatahandschr. gestrichen. — [2]) sagena ist nach dem Griechischen gebildet, findet sich nur einmal bei dem Profanschriftsteller Manilius, aber noch dreimal in der Vulg. (Hab. 1, 15. 16. 17). Die Klassik. haben dafür verriculum (vgl. Hagen 85).

Menschen; der Zusatz „aus jeglicher Gattung“ enthält die Wahrheit, daß die Kirche kein Volk, kein Geschlecht, kein Alter, keinen Stand von ihren Segnungen ausschließt. Ausgeworfen wird das Netz von den Aposteln, den Glaubensboten. Das Ufer bildet die andere Welt ab. Die guten Fische sind die wahren Mitglieder des Messiasreiches, die schlechten (faulen) Fische bilden jene Menschen ab, die nur äußerlich der Kirche angehören.[1])

V. 51. Am Schlusse der Parabelreden richtet Jesus an seine Jünger die Frage: „Habet ihr dies alles verstanden?“ ταῦτα πάντα, haec omnia, d. h. das von V. 3 an Vorgetragene.

V. 52. Auf die bejahende Antwort der Jünger fährt Jesus fort: „Deshalb ist jeder Lehrer, der ein Jünger geworden ist des Himmelreiches, gleich einem Hausvater, welcher hervornimmt aus seinem Schatze Neues und Altes.“ διὰ τοῦτο folgert aus der bejahenden Antwort der Jünger: deswegen, weil ihr dies alles versteht, d. h. weil ihr das Verständniß des in den Parabeln dargelegten Wesens und hohen Werthes des Himmelreiches habet. γραμματεύς = scriba. Durch die folgende Bestimmung: μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν[1]) wird der Lehrer, von dem Jesus spricht, als christlicher bezeichnet, und zugleich die nothwendige Eigenschaft angegeben, die er haben muß. Er muß sein: Schüler des Himmelreiches (μαθητεύεσθαί τινι = discipulum fieri alicui). Das Himmelreich wird hier personificirt, gleichsam als Lehrmeister hingestellt. Nur jene, welche selbst beim Gottesreiche in die Schule gegangen sind, welche sich die Lehren desselben völlig angeeignet und auch in das Gnadenleben der Kirche sich hineingelebt haben, sind wahre christliche Schriftgelehrte.[2]) Das segensvolle Wirken eines guten Lehrers wird unter dem Bilde des Wirkens eines Hausvaters dargestellt. θησαυρός = thesaurus, der Schatzbehälter, in welchem der

---

V. 49. 50. [1]) Zum Fischsymbol vgl. Comm. zu Luc. 5, 11.

V. 52. [1]) So ist mit ℵ B C ... zu lesen; die Rec. hat statt des einfachen Dativs εἰς cum accus. — [2]) Dieser Gedanke kommt auch durch die Uebersetzung der Vulg. doctus in regno coelorum zum Ausdruck. Dagegen erklären ältere Exegeten, welche der Lesart εἰς cum accus. folgen: omnis scriba bene institutus ad mysteria regni coelorum praedicanda, oder: doctor sic institutus, ut ex ejus doctrina et docendi facultate utilitas redundet ad regnum coelorum. Der Sache nach ist beides zu vereinbaren, aber nach dem Wortlaut der bestbezeugten Lesart wird zunächst der Weg gezeigt, auf welchem jemand zu einem guten, segenbringenden Lehrer wird.

vorsorgliche Hausvater den nothwendigen Hausbedarf aufbewahrt, bezeichnet in der Anwendung die geistige Vorrathskammer, das depositum fidei (1 Tim. 6, 20), die Gnadenschätze der Kirche. Den Ausdruck: „Neues und Altes“ darf man nicht auf das A. u. N. T., auf Gesetz und Evangelium beschränken (Orig., Chrys., Hieron.), sondern derselbe ist dahin zu verstehen, daß der tüchtige christliche Lehrer aus der geistigen Vorrathskammer der Kirche und nur aus dieser immer das Zweckentsprechende hervornehmen und in der durch die Bedürfnisse geforderten Form vortragen werde.

Jesus in Nazareth. — Seine Brüder. 13, 53—58.

Marc. 6, 1—6 (Luc. 4, 14—30).

Bei Marcus, der den Abschnitt nach der Erzählung von der Erweckung der Tochter des Jairus hat, dürfte sich die genaue chronologische Einreihung finden (vgl. Comm. zu Mc. 155 f.).

V. 53. „Und es geschah, als Jesus diese Gleichnisse beendet hatte, begab er sich von dort weg.“ Die vier in Kapitel 13 an erster Stelle erzählten Parabeln hielt Jesus am See Genesareth, die drei letzten in einem Hause in Kapharnaum. Daran reiht sich nach der Darstellung des Matthäus eine Reise[1]) nach dem südwestlich gelegenen und von Kapharnaum etwa 10 Stunden entfernten Nazareth.

V. 54. „Und er kam in seine Vaterstadt und lehrte sie in ihrer Synagoge, so daß sie staunten und sagten: Woher sind wohl diesem solche Weisheit und die Wunderkräfte?“ Nazareth wird Jesu Vaterstadt (= πατρίς) genannt, weil er daselbst erzogen wurde.[1]) αὐτούς = sie, nämlich die Bewohner von Nazareth.[2]) Jesu Lehrvortrag am Sabbat in der Synagoge[3]) erregt zuerst allgemeines Erstaunen bei den Nazarethanern. Bald tritt an dessen Stelle Neid, der sich in den Worten: „Woher hat dieser da (τούτῳ, verächtlich) diese Weisheit und die Wunderkräfte?“ zeigt. δύναμις = virtus, i. e. potestas miracula patrandi.

V. 55. 56. Begründung der befremdenden Frage: „Ist er nicht des Zimmermanns Sohn? Nennt sich nicht seine Mutter Maria und

V. 53. [1]) μεταίρειν, transit., von einer Stelle hinweg anders wohin setzen; intransit., sich wegbegeben; so hier.

V. 54. [1]) Vgl. dazu Comm. zu Mc. 6, 1 u. Joh. 4, 44. — [2]) Vgl. zum Pron. 11, 1. — [3]) Vgl. Mc. 6, 2.

seine Brüder Jacob und Joseph und Simon und Judas? Und seine Schwestern, sind sie nicht alle bei uns? Woher nun diesem dieses alles?" Nach Marc. 6, 3 nennen sie Jesum selbst Zimmermann; sehr wahrscheinlich hat Jesus vor seinem öffentlichen Auftreten selbst das Geschäft seines Nährvaters betrieben.[1])

V. 57. „Und sie nahmen Aergerniß an ihm. Jesus aber sprach zu ihnen: Ein Prophet ist nicht ungeehrt, außer in seiner Vaterstadt und in seinem Hause." Die Bemerkung: „sie nahmen Aergerniß an ihm" gibt zu erkennen, daß die Nazarethaner auf Jesu niedrige Herkunft nur darum hinwiesen, um ihren Unglauben zu motiviren.[1])

V. 58. „Und nicht wirkte er dort viele Wunder wegen ihres Unglaubens." Nach der göttlichen Heilsordnung werden nur dort Wunder gewirkt, wo irgend eine Empfänglichkeit für sie und die himmlischen Wahrheiten vorhanden ist. Stärker lautet die Aussage bei Marc. 6, 5.[1])

Die Brüder Jesu. Bei Matth. 13, 55 und Marc. 6, 3 werden die Brüder Jesu namentlich aufgeführt: Jacobus, Joseph,[1]) Judas und Simon. Ueberdies werden im N. T. Brüder Jesu noch achtmal erwähnt.[2]) Die Frage nach ihrem Verwandtschaftsverhältnisse zum Herrn wird von den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage verschieden beantwortet. Die sogenannten Brüder Jesu waren nicht leibliche Geschwister des Herrn, sondern seine Vettern, Kinder des Alphäus (Klopas) und der Maria, Schwester der Mutter Jesu, also consobrini des Herrn. Die Bezeichnung „Brüder" beweist nicht, daß die so genannten Persönlichkeiten leibliche Geschwister Jesu gewesen seien; denn das griechische ἀδελφός läßt wie das hebräische אח, dessen Uebersetzung es ist, auch die weitere Bedeutung „Verwandte" zu, und wird nachweisbar zur Bezeichnung dieses weiteren Verwandtschaftsverhältnisses

---

V. 55. 56. [1]) Just., adv. Tryph. c. 88. Vgl. Comm. zu Mc. 156 f.

V. 57. [1]) Vgl. Comm. zu Mc. 157.

V. 58. [1]) Vgl. Comm. zu Mc. 158. — Zur Frage über die Identität des Abschnittes mit Lucas 4, 14—30 vgl. Comm. zu Mc. 158—159.

Die Brüder Jesu. [1]) Ἰωσήφ haben Lachm., Tisch., Treg., W-H. nach ℵ[b] B C ... fast allen Itala- u. Vulgatahandschr., die Lesart der Rec. Ἰωσῆς ist durch K L ... bezeugt. ℵ D E F ... und mehrere Vulgatahandschr. haben Johannes statt Joseph, zwei Vulgatahandschr. Johannes et Joseph. Vgl. dazu Comm. zu Mc. 6, 3. — [2]) Vgl. Mt. 12, 46 f.; Mc. 3, 31 f.; Lc. 8, 19 f.; Joh. 2, 12; 7, 3; Apg. 1, 14; 1 Cor. 9, 5; Gal. 1, 19. Ueber die sogenannten Schwestern Jesu vgl. Comm. zu Mc. 159. —

auch gebraucht.³) — Wären die „Brüder Jesu" leibliche Geschwister des Herrn gewesen, so sollte man doch erwarten, daß Maria als deren Mutter bezeichnet werde, was aber nie geschieht; vielmehr kommt als Sohn Marias nur Jesus vor, und zwar wird er allein im Gegensatze zu seinen sogenannten Brüdern Sohn Marias genannt.⁴) Aus dem Umstande endlich, daß Jesus der Erstgeborne Marias genannt wird, kann nicht mit Eunomius, Helvidius und den meisten protestantischen Exegeten der neueren Zeit gefolgert werden, Maria müsse außer Jesus noch andere Kinder gehabt haben, und diese seien eben die in der Schrift erwähnten Brüder Jesu. Wir vermögen auch den positiven Nachweis zu führen, daß die sogenannten Brüder Jesu seine Geschwisterkinder waren. Paulus schreibt im Galaterbriefe, daß er nach Jerusalem gekommen sei, um Petrus persönlich kennen zu lernen, und bemerkt weiter, daß er dort außer Petrus keinen anderen Apostel gesehen habe als Jacobus den Bruder des Herrn.⁵) Der Wortlaut sowie der klar vorliegende Gedankengang im ersten und zweiten Kapitel des Galaterbriefes stellen es außer Zweifel, daß Paulus den Jacobus, den Bruder des Herrn, zu den Aposteln im eigentlichen Sinne des Wortes rechnet.⁶) — Wenn Jacobus, der Bruder des Herrn, Apostel war, so muß er mit einem Jacobus in den Apostel-Verzeichnissen identisch sein.⁷) Da wir nun den Jacobus des Galaterbriefes für den Zebedäiden nicht halten dürfen, weil nicht die geringste Spur sich findet, daß das Brüderpaar der Zebedäiden je zu den Brüdern Jesu gerechnet wurde, so bleibt nur Jacobus Alphäi als die Persönlichkeit übrig, die uns Paulus als Jacobus, den Bruder des Herrn, vorführt. Die Identität zwischen Jacobus, dem Bruder des Herrn, und Jacobus Alphäi wird ferner außer Zweifel gesetzt durch Vergleichung von Joh. 19, 25 mit Marc.

³) Vgl. Genes. 13, 8; 14, 16; 29, 12. 15 u. öft. — ⁴) Mc. 6, 3. — ⁵) Gal. 1, 19. — ⁶) Vgl. Cornely, Comm. in S. Pauli epistolas 3, 409—413; Belser, Bibl. Studien I., 3, 34—37. Sieffert, Der Brief an die Galater, 6. Aufl. 1899, behauptet, εἰ μή habe an unserer Stelle nicht die Bedeutung von „außer", sondern bedeute annähernd „sondern nur", und es sei der Gedanke der Stelle: ich habe keinen anderen Apostel außer Petrus gesehen, abgesehen von Jacobus, dem Bruder des Herrn, den man wohl als einen Mann von apostelgleichem Ansehen, aber nicht eigentlich als Apostel betrachten kann. Wenn der gelehrte Exeget gleich daran die Bemerkung fügt: soviel ist aber jedenfalls sicher, daß der hier genannte Jacobus . . . nicht einer der Urapostel ist, so scheint er mir anzudeuten, daß er selbst von seiner gewundenen philologischen Erklärung der Stelle nicht recht befriedigt ist. — ⁷) Vgl. zu 10, 2—4. —

15, 40 und Matth. 27, 56. In der Nähe des Kreuzes Jesu standen außer seiner Mutter und der Salome nach dem übereinstimmenden Berichte der drei Evangelisten Maria Magdalena und eine andere Maria, welche von Johannes nach ihrem Manne Klopas und von den Synoptikern nach ihren Söhnen Jacobus und Joseph näher bezeichnet wird.[8]) Es wird allgemein anerkannt, daß Κλωπᾶς und Ἀλφαῖος nur verschiedene Aussprachen des aram. חַלְפַּי sind, da ח fast gar nicht gesprochen wurde wie in Ἀλφαῖος, bald scharf betont wurde wie in Κλωπᾶς, und פ entweder durch φ oder π wiedergegeben ward. Es führt uns demnach die Schrift eine Maria, Schwester der Mutter des Herrn, vor, welche Gemahlin des Klopas (Alphäus) und zugleich Mutter eines gewissen Jacobus ist. Es liegt zunächst kein Grund vor, die Identität des Jacobus, des Sohnes der Maria und des Klopas (Alphäus), mit dem Apostel Jacobus, der in allen vier Apostel-Verzeichnissen ein Sohn des Alphäus genannt wird,[9]) zu bezweifeln. Es wurde schon bemerkt, daß der Apostel Jacobus, der Bruder des Herrn, weil er mit dem Zebedäiden Jacobus nicht identificirt werden kann, identisch sein muß mit dem Jacobus Alphäi der Apostel-Verzeichnisse, d. h. mit dem Jacobus, dem Sohn der Maria und des Klopas (des Alphäus). Wir sind aber in der Lage, noch ein weiteres, wichtiges Argument für diese Identität anzuführen. In den Apostel-Verzeichnissen des Lucas[10]) findet sich ein nach Jacobus benannter Apostel Judas und auch ein sogenannter Bruder Jesu hat denselben Namen. Bei Matthäus und Marcus wird zwar kein nach Jacobus benannter Apostel angeführt, dafür steht aber bei beiden in unmittelbarer Verbindung mit dem Jacobus Alphäi ein Thaddäus, dessen Identität mit dem Judas Jacobi bei Lucas fast allgemein anerkannt wird.[11]) Zu Judas Jacobi ist aber mit der übergroßen Mehrzahl der Exegeten frater zu ergänzen, weil diese Ergänzung sprachlich zulässig ist,[12]) durch den Brief Jud. V. 1 gefordert und durch die Tradition verbürgt wird. Aus der vorangehenden Darstellung ergibt sich Folgendes. Weil Jacobus, der Bruder des Herrn, Apostel im eigentlichen Wortsinne war, so muß er identisch sein mit einem der zwei den Namen

---

[8]) Vgl. Comm. zur Leidensgesch. 319, 342 f., 359 f. — [9]) Vgl. Mt. 10, 3; Mc. 3, 18; Lc. 6, 15; Apg. 1, 13. — [10]) Vgl. Ev. 6, 16; Apg. 1, 13. — [11]) Vgl. zu 10, 3. — [12]) Auch Blaß 94 erklärt, ohne in eine nähere Erörterung einzugehen, die Ergänzung von frater grammatisch für zulässig. Im Citat findet sich bei ihm der Druckfehler L. 1, 16 statt 6, 16. —

Jacobus führenden Apostel, da die Annahme, daß das Apostelcollegium zu verschiedenen Zeiten aus verschiedenen Personen bestanden habe, unerweisbar und völlig unglaubwürdig ist. Identisch kann er aber nur mit Jacobus minor sein. Die Apostel-Verzeichnisse führen uns ein Brüderpaar vor, nämlich Jacobus, den Sohn des Alphäus, und seinen Bruder Judas. Desgleichen erscheint in den Evangelien Maria, die Schwester (Verwandte) der Mutter Jesu und Gemahlin des Klopas (Alphäus), als Mutter von zwei Söhnen, welche gleichbenannt sind mit zwei sogenannten Brüdern Jesu: Jacobus und Joseph. Wir haben somit drei Persönlichkeiten, welche als Kinder der Maria und ihres Gemahls Klopas (Alphäus) erscheinen: die beiden Apostel Jacobus minor und seinen Bruder Judas sowie den Joseph. Diese drei Persönlichkeiten haben aber ganz die gleichen Namen wie die drei ersten von den vier angeführten Brüdern Jesu. Aus allen diesen Momenten ergibt sich, daß die sogenannten Brüder Jesu Geschwisterkinder des Herrn (consobrini) waren und daß sicher zwei von diesen dem Apostelcollegium angehörten.[13])

In diesem Sinne haben die lateinischen Exegeten fast durchgehends und auch einige griechische das Verwandtschaftsverhältniß der sogenannten Brüder Jesu gefaßt. Die griechischen Erklärer vertraten vielfach die Meinung, die Brüder Jesu seien Kinder Josephs aus einer früheren Ehe gewesen. Auch an eine doppelte Verwandtschaft wurde gedacht: Maria, die Gemahlin des Klopas, sei die Schwester (Verwandte) der Mutter des Herrn und ihr Gemahl sei ein Bruder des Joseph gewesen.[14])

Enthauptung des Täufers. 14, 1—12.

Marc. 6, 14—29; Luc. 9, 7—9; dazu 3, 19. 20.

V. 1. 2. „In jener Zeit hörte Herodes, der Tetrarch, den Ruf von Jesus.“ Alle drei Synoptiker berichten über die Kunde, welche vom Wirken Jesu an den Hof des Herodes Antipas[1]) gelangt war, und über die verschiedenen Urtheile, welche über dasselbe gefällt wurden.

---

[13]) Zu dem aus Joh. 7, 5 entlehnten Argumente gegen diese Auffassung vgl. Comm. zur Stelle. — [14]) Vgl. Comm. zu Mc. 159—161, dazu Cornely, introd. 3, 595—602. — Die von Theodor Zahn (Einl. 2, 463 u. 626) in Aussicht gestellte Abhandlung über die Brüder und Vettern Jesu ist bereits erschienen in der Schrift: Forschungen z. Gesch. d. N. T. Kanons. Leipz. 1900. S. 225—363.

V. 1. 2. [1]) Ueber Herodes Antipas vgl. zu V. 3 u. 2, 22. —

Die Zeitangabe lautet bei Matthäus allgemein: nach dem Besuche Jesu in Nazareth. Marcus hat den gleichen Zusammenhang, nur daß er dazwischen den Bericht über die Aussendung der Apostel einfügt (6, 7—13). Auch Lucas berichtet darüber im Anschlusse an die Aussendung der Apostel. Als die Apostel die Heilsbotschaft in Galiläa verkündeten, da erhielt auch Herodes Antipas Kunde über Jesu Wirken. Verschiedene Ursachen mögen zusammengewirkt haben, daß dies so spät geschah. Er war vielfach von Galiläa abwesend, in einen Krieg mit dem arabischen Könige Aretas verwickelt[2]), und zudem mochte er als genußsüchtiger Mensch sich wenig um religiöse Dinge bekümmern. — „Und er sprach zu seinen Dienern: Dieser ist Johannes der Täufer; er ist von den Todten auferstanden, und darum sind die Wunderkräfte in ihm wirksam.“ Wie wir aus Lucas wissen, vertraten zuerst die Höflinge diese Meinung über Jesus; Herodes theilte sie, wenn in ihm die Stimme des schuldbeladenen Gewissens sprach; wenn diese aber schwieg, so suchte er diese Meinung zu bezweifeln.[3]) Weil die Juden an die Auferstehung der Todten glaubten, so konnten sie auf die Vermuthung kommen, der Täufer sei wieder zum Leben zurückgekehrt. Die Aeußerung ist selbst dann erklärbar, wenn Herodes ein Sadducäer[4]) war, welche die Auferstehung leugneten, weil die Stimme des Gewissens oft stärker ist als die Macht des Irrthums. διὰ τοῦτο = ideo folgert aus der vorigen Aeußerung: „Deswegen“, weil er nämlich von den Todten erstanden und darum kein gewöhnlicher Mensch ist. αἱ δυνάμεις = virtutes, d. h. die Wundermacht.[5]) παῖδες = pueri, i. e. aulici.

Im Anschlusse an den Bericht über die Stimmung am Hofe des Herodes erzählt Matthäus ebenso wie Marcus das traurige Ende des Täufers; Lucas schweigt davon in diesem Zusammenhange, weil er schon früher (3, 19 f.) über dessen Einkerkerung berichtet hat.

V. 3. „Herodes nämlich ergriff den Johannes und setzte ihn in den Kerker wegen der Herodias, des Weibes seines Bruders (Philippus).“[1]) Herodes mit dem Beinamen Antipas war ein Sohn Herodes des Großen und der Malthake, einer Samaritanerin.[2]) Der

---

[2]) Vgl. Baron. — [3]) Vgl. Comm. zu Lc. 9, 7—9 u. zu Mc. 169 f. — [4]) Vgl. Mt. 16, 6 mit Mc. 8, 15. — [5]) Der Täufer hatte nämlich keine Wunder gewirkt (Joh. 10, 41).

V. 3. [1]) Φιλίππου fehlt zwar in der Vulg., ist aber sehr stark bezeugt (ℵ B C … Itala- u. Vulgatahandschr.). — [2]) Vgl. Antt. XVII. 1, 3; B. J. I. 28, 4. —

hier genannte Philippus (er ist nicht zu verwechseln mit dem Tetrarchen Philippus, Luc. 3, 2) war ein Sohn Herodes des Großen und der Mariamne, der Tochter eines Hohenpriesters, der als Privatmann in Jerusalem lebte und von Flavius Josephus[3]) einfach Herodes genannt wird. Sein voller Name war somit Herodes Philippus. Wenn es auch befremdlich erscheinen mag, daß zwei Söhne Herodes des Großen den gleichen Namen hatten, so berechtigt dies nicht zur Annahme, daß Matthäus und Marcus den Gemahl der Herodias irrthümlich mit dem Tetrarchen Philippus verwechselt hätten.[4]) Des Herodes Philippus Gemahlin Herodias war eine Tochter des Aristobulus, des Sohnes Herodes des Großen und der Berenike. Als Antipas auf einer Reise nach Rom bei seinem Halbbruder Philippus einkehrte, veranlaßte er seine Schwägerin (und Nichte zugleich) Herodias, mit ihm eine heimliche Ehe einzugehen und verstieß seine rechtmäßige Gemahlin, eine Tochter des arabischen Königs Aretas. Nach Antt. XVIII, 5, 2 war Johannes in Machärus, einer Grenzfestung Peräas gegen Arabien, eingekerkert.[5])

V. 4. Das διὰ Ἡρῳδιάδα näher erläuternd, bemerkt der Evangelist, Johannes habe gesagt: „Es ist dir nicht erlaubt, sie zu haben (als Gemahlin).“[1]) Der Wortlaut scheint anzudeuten, daß Johannes diese freimüthige Rüge des blutschänderischen Verhältnisses direct und nicht indirect ertheilt habe.

V. 5. „Und er wollte ihn tödten, fürchtete aber das Volk, weil es ihn für einen Propheten hielt.“ Herodes trug sich also längere Zeit mit dem Plane, den Johannes zu tödten, und auch die Herodias drängte ihn lange vergebens zu dieser Gewaltthat, weil er als Glied der durchaus unbeliebten Familie des Herodes mit Recht das Volk fürchtete, das den Johannes als Propheten hoch ehrte.[1]) Zum Verhalten des Herodes gegen Johannes ist noch Marcus zu vergleichen.[2])

V. 6. 7. „Als aber der Geburtstag des Herodes gefeiert wurde, tanzte die Tochter der Herodias in der Mitte und gefiel dem König, weshalb er mit einem Eide versprach, ihr zu geben, um was sie immer

---

[3]) Antt. XVIII. 5, 4; B. J. I. 28, 4. — [4]) Gegen Schürer, N. T. Ztg. 236 f. — [5]) Vgl. zu 11, 2.

V. 4. [1]) Vgl. Lev. 18, 16; 20, 21.

V. 5. [1]) ἔχειν τινά cum. acc. ist Latinismus: Jemanden wofür halten, ihn als solchen schätzen. Schegg (Anm. z. Stelle) faßt die Phrase als Hebraismus: das Volk hält an ihm als Propheten fest. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 171.

bitte.“ Die Tochter der Herodias aus ihrer rechtmäßigen Ehe mit Herodes Philippus hieß Salome und ward später Gemahlin des Tetrarchen Philippus.[1]) Nach Marcus gab Herodes gerade den Großen des Reiches ein Mahl, und er versprach dem Mädchen alles „bis zur Hälfte seines Reiches“ zu geben. τὰ γενέσια = festum diei natalis.[2]) Salome tanzte „in Mitte“, nämlich des Festsaales. Der Tanz war wahrscheinlich nicht der nationale der Hebräer, sondern der nach damaliger Sitte mimische und lascive Tanz.[3])

V. 8. Salome entfernt sich aus dem Festsaale, und auf Anstiften[1]) ihrer Mutter fordert sie, daß ihr sogleich (ὧδε, hier, d. h. sogleich) das Haupt des unbeugsamen Sittenrichters dargereicht werde. Genauer referirt darüber Marcus 6, 24.

V. 9. „Und der König ward traurig; (aber)[1]) wegen des Eidschwures und der Tischgenossen befahl er, es ihr zu geben.“ Die unerwartete Forderung der Salome stimmte den Herodes traurig, dessen amtlicher Titel Tetrarch war, der aber im weiteren Sinn „König“ genannt wurde. Diese Traurigkeit ist mit dem Vorhaben, den Johannes zu tödten (V. 5), leicht vereinbar. Jetzt, da die Greuelthat unmittelbar bevorstand, erwachte in Herodes, welcher dem Täufer noch immer eine gewisse Hochachtung bewahrt hatte, die Stimme des Gewissens und zugleich machte sich die Furcht vor möglichen nachtheiligen Folgen des Mordes geltend. Aber freventlicher Mißbrauch des göttlichen Namens und falsches Ehrgefühl müssen eine Greuelthat entschuldigen.

V. 10. 11. „Und er schickte hin und ließ den Johannes im Kerker enthaupten. Und man brachte sein Haupt auf einer Schüssel und gab es dem Mädchen, und dieses gab es seiner Mutter.“ Der Bericht macht den Eindruck, daß die ganze grauenhafte That der Enthauptung und Uebergabe des Hauptes noch am Geburtstage während der Festfeier ausgeführt wurde. Ist dies der Fall, so wurde die Festfeier selbst in Machärus gehalten und nicht im weit entfernten Tiberias, der gewöhnlichen Residenz des Herodes Antipas. Diese Annahme ist um so mehr

---

V. 6. 7. [1]) Vgl. Antt. XVIII. 5, 4. — [2]) Der Dativ (ℵ B D ... statt des Genitivs, Rec.) ist Dat. der Zeit (Winer 205). natalis ist Genit. vom Nomin. natale (vgl. Hagen 86). — [3]) Vgl. Riehm 1612.

V. 8. [1]) προβιβάζειν = etwas vorwärts führen (protrahere); übertr. Jemand zu etwas bringen durch Belehrung oder Ueberredung, anstiften; die Vulg. praemonita, andere: prius instructa, instigata.

V. 9. [1]) δέ fehlt in B D ...

zulässig, als Herodes der Große in der von ihm verschönerten Stadt Machärus eine neue Burg bauen ließ.[1])

V. 12. Die Jünger erweisen ihrem Meister den letzten Liebesdienst der Bestattung, und sie bringen Jesu die Trauerkunde. πτῶμα (πίπτω), Fall, Sturz; das Gefallene, Getödtete, Leichnam, wie hier. — Zur Beantwortung der Frage, in welche Zeit des Wirkens Jesu die Enthauptung des Täufers zu setzen sei, haben wir folgende biblische Andeutungen: Johannes wurde im Spätherbste des ersten Lehrjahres Jesu eingekerkert.[1]) Die Kerkerstrafe dauerte eine längere Zeit, denn Johannes erfreute sich anfangs im Gefängnisse einer ziemlichen Freiheit;[2]) als er vom Kerker aus eine Gesandtschaft an Jesum abordnete, war Jesus schon eine geraume Zeit in Galiläa thätig gewesen, so daß er nicht blos auf seine Werke hinweisen, sondern bereits über das ungläubige Verhalten der Juden ein scharfes Urtheil fällen konnte;[3]) Herodes ging längere Zeit mit dem Plane um, den Täufer zu tödten;[4]) die Enthauptung endlich erfolgte erst nach der Aussendung der Apostel. Somit geschah dies kaum früher als gegen Ende des zweiten Lehrjahres Jesu.

Wunderbare Speisung der fünftausend Menschen. 14, 13—21.

Marc. 6, 30—44; Luc. 9, 10—17; Joh. 6, 1—15.

Nach Joh. 6, 4 geschah das Wunder kurze Zeit vor einem Paschafeste, also ein Jahr vor dem Tode des Herrn.

V. 13. „Als aber Jesus dies gehört hatte, entfernte er sich von dort zu Schiff nach einem einsamen Ort abseits, und da die Volksschaaren dies hörten, folgten sie ihm zu Fuß nach aus den Städten." ἀκούσας wird gewöhnlich auf die V. 12 berichtete Kunde von der Hinrichtung des Täufers bezogen.[1]) Weil aber die Erzählung von V. 3 bis 12 eine eingeschobene nachträgliche Erzählung eines früheren Ereignisses ist, so beziehen manche Exegeten ἀκούσας auf V. 1. u. 2, d. h. auf die Kunde von der Aeußerung des Herodes über Jesu Wirken.[2])

V. 10. 11. [1]) Vgl. Socin 195.

V. 12. [1]) Vgl. zu 11, 2; Joh. 4, 1—3. — [2]) Vgl. Lc. 7, 18. — [3]) Vgl. Mt. 11, 16 ff. — [4]) Mt. 14, 5.

V. 13. [1]) Hieron., August., Lyr., Mald. u. A. — [2]) So Jans., Calm., Schegg, Bisp., Knabenb., Keil, Nösgen. Diese Beziehung kann, weil ja der Abschnitt von V. 3 an sprachlich als Einschiebung kenntlich gemacht ist, nicht als contextwidrig (Weiß) bezeichnet werden. —

Vielleicht fielen die Hinrichtung des Täufers und das Gelangen der Kunde von Jesu Wirken zu Herodes zeitlich nahe aneinander, so daß die Beziehung auf beide Thatsachen zulässig ist.[3]) Das Schicksal, welches den Täufer ereilt hatte, und die Kunde, welche Herodes vom Wirken Jesu erhalten hatte, veranlaßten den Herrn, sich der Sicherheit wegen in die Einsamkeit zurück zu ziehen.[4]) Bei Marcus und Lucas wird noch ein weiteres Motiv der Reise in die Einsamkeit angegeben.[5])

V. 14. „Und als er heraustrat, sah er viel Volk und erbarmte sich über dasselbe und heilte ihre Kranken", d. h. die unter dem Volke sich findenden Kranken. Der Schauplatz des Ereignisses war bei Bethsaida Julias am Ostufer des Sees Genesareth, unfern des Einflusses des Jordan in den See.[1]) ἐξελθών = exiens ist nicht vom Verlassen des Schiffes zu verstehen,[2]) sondern vom Herausgehen aus dem einsamen Orte, wohin sich Jesus nach dem Landen des Schiffes begeben hatte.[3]) Diese Fassung wird bei Matthäus nahe gelegt durch die Bemerkung, Jesus habe sich an einen einsamen Ort „abseits" begeben; die scheinbare Differenz des Marcus läßt sich damit unschwer ausgleichen.[4]) Der Heiland nimmt das Volk mit Erbarmen auf, besteigt zum Zwecke der Belehrung eine Anhöhe (Joh. 6, 3), hält von dort aus einen längeren Lehrvortrag (Marc. 6, 34) über das Reich Gottes (Luc. 9, 11), und darauf bethätigt er seine Wunderkraft an den Kranken in der Volksmenge.

V. 15. „Als es Abend geworden war, traten seine Jünger zu ihm heran und sprachen: Einsam ist die Gegend und die Tageszeit schon vorgerückt; entlasse das Volk, damit sie in die Ortschaften gehen und sich Speise kaufen." ὀψία ist vom ersten Abend, der Zeit von 3 bis 6 Uhr zu verstehen (vgl. V. 23). ὥρα bezeichnet die vorgerückte Tageszeit.[1]) Nach Joh. 6, 5 richtet Jesus selbst an Philippus die Frage: „Woher werden wir Brod kaufen, damit diese zu essen haben?"

---

[3]) So auch Schanz. — [4]) Zu ἀναχωρεῖν in dieser Bedeutung vgl. 2, 14. 22; 4, 12 u. öft. Die Exegeten betonen durchgehends, daß es nicht der Furcht wegen geschehen, sondern weil Jesu Stunde noch nicht gekommen war, oder weil er zeigen wollte, daß man manchmal der Bosheit der Menschen ausweichen müsse (Lyr.). — [5]) Vgl. Comm. zu Mc.

V. 14. [1]) Vgl. Comm. zu Mc. 177 f.; Lc. 9, 10; Joh. 6, 1. — [2]) Mald., Menoch. u. A. — [3]) So die meisten Exegeten. — [4]) Vgl. Comm. zu Mc. 178 f.

V. 15. [1]) Lyr.: hora redeundi ad propria et quiescendi. Menoch.: hora consueta cibi sumendi. —

Im Anschlusse an Augustinus[2]) ordnet die Mehrzahl der Exegeten die Ereignisse in folgender Weise: Zuerst traten die Jünger mit ihrer Frage an den Herrn heran (Synoptiker), als aber inzwischen immer mehr Volk näher rückte, richtete der Herr die Frage an Philippus (Johannes). Dagegen meinen Lyranus und neuere Erklärer, daß auf die durch Johannes mitgetheilte Frage Jesu die Jünger mit der durch Matthäus verzeichneten Aufforderung geantwortet hätten.

V. 16. 17. Die Erklärung Jesu: „Sie haben nicht nöthig fortzugehen", um sich nämlich Nahrung zu verschaffen, deutete schon seine Absicht an, auf wunderbare Weise zu helfen, und die Forderung: „Gebt ihr ihnen zu essen" sowie die dadurch veranlaßte Erklärung der Jünger, daß nur ein Vorrath von fünf Broden und zwei Fischen vorhanden sei, bezweckten, diese auf das Wunder vorzubereiten und selbes möglichst evident zu machen. Nach Johannes machte diese Mittheilung Andreas, und hatte den Vorrath ein Knabe.

V. 18. Diesen Speisevorrath läßt Jesus herbeibringen.

V. 19—21. Die wunderbare Speisung. Jesus befiehlt dem Volke, sich auf dem Grase zu lagern,[1]) nimmt die Brode und Fische, blickt zum Himmel auf, segnet sie, gibt die gebrochenen Brode den Jüngern, diese geben sie der Menge. Alle Anwesenden aßen und wurden satt, und zwölf Körbe füllte man mit Ueberresten. In der Thätigkeit Jesu bei Vornahme der Wunderhandlung sind folgende Momente zu unterscheiden: 1. das Aufblicken zum Himmel, womit die Wichtigkeit des Vorganges bekundet und die Wahrheit ausgedrückt wird, daß jede gute Gabe von oben kommt; 2. das Dankgebet; 3. das Sprechen der Segensworte; 4. das Vertheilen der Brode durch die Apostel, wodurch deren Mittleramt abgebildet wurde. εὐλογήσας = benedixit; er sprach die Segensworte über die Brode, welche die wunderbare Vermehrung bewirkten. Joh. 6, 11 hat εὐχαριστήσας = danksagend. Beide Ausdrücke besagen nicht dasselbe, sondern stellen verschiedene Momente dar: der Heiland blickt zum Himmel und bringt im sicheren Bewußtsein des sich sogleich vollziehenden Wunders dem Vater ein Dankgebet dar (εὐχαριστεῖν), darnach spricht er über die Brode den die Vermehrung bewirkenden Segensspruch (εὐλογεῖν).[2]) Die Vermehrung wurde durch

[2]) August.: de cons. evang. 2, 96. So auch Beda, Jans., Knabenb.

V. 19—21. [1]) Ueber die Art und Weise, wie sie sich lagerten, berichten Mc. 6, 39. 40; Lc. 9, 14. 15. — [2]) τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων = das Uebriggebliebene

die Macht Jesu bewirkt, und zwar wurde nach dem klaren Texte nicht etwa nur die Nährkraft der vorhandenen Brode erhöht, sondern diese nach ihrer Materie vermehrt. Auf die verschieden beantwortete Frage, ob die Vermehrung in den Händen Jesu[3]) oder der Apostel[4]) erfolgt sei, ist als wahrscheinlich zu antworten: in Christi fractione coepta est fieri multiplicatio, quae aucta est in discipulorum distributione, perfecta autem inter manus edentium. Durch dieses Wunder wurde der Menschensohn nach seiner eigenen Erklärung als der Spender des wahren Himmelsbrodes legitimirt.[5])

Jesus wandelt auf dem See. 14, 22—36.

Marc. 6, 45—56; Joh. 6, 15—21.

V. 22. Sogleich[1]) nach der wunderbaren Speisung nöthigte Jesus seine Jünger, an das jenseitige, westliche Ufer[2]) hinüberzuschiffen, „bis er das Volk entlassen haben würde". Die Jünger mußten zur Abreise genöthigt werden, weil sie gerne an der Seite des Meisters geblieben wären, und weil eine Meeresfahrt zu so später Tageszeit gefährlich scheinen mochte. Den Grund dieser Nöthigung deutet Joh. 6, 15 an: Die Jünger mußten sogleich entfernt werden, um nicht in das gefährliche Vorhaben der Volksschaaren, welche in ihrer Dankbarkeit Jesum zum König ausrufen wollten, verwickelt zu werden.[3])

V. 23. Nach Entlassung des Volkes begab sich Jesus auf den dort befindlichen Berg, um zu beten.[1]) Während Matth. und Marc. 6, 46 die Absicht angeben, in der Jesus den Berg bestieg, referirt Joh. 6, 15 die äußere Veranlassung dazu: das Vorhaben des Volkes, Jesum zum Könige auszurufen. Als es Abend geworden (hier der zweite Abend von 6 Uhr an), befand sich Jesus auf dem Berge allein.

---

von den gebrochenen Broden. Die folgenden Worte: δώδεκα κοφίνους πλήρεις sind Apposition. — [3]) Hieron., Aug. u. A. — [4]) Chrys., Euthym. — [5]) Vgl. Comm. zu Joh. 6, 27.

V. 22. [1]) Tisch. hat εὐθέως nach ℵ C ... gestrichen, W.-H. in Klammern gesetzt. — [2]) τὸ πέραν ist sonst Bezeichnung für Peräa, kann aber hier nur von Galiläa verstanden werden. Mc. 6, 45; Joh. 6, 17 geben genau das Reiseziel an. Vgl. Comm. zu Mc. 183. — [3]) Ueber weitere Gründe vgl. Jans. zur Stelle.

V. 23. [1]) Auf die aufgeworfene Frage, warum sich Jesus in die Einsamkeit begeben habe, antwortet Chrys. (hom. 50): παιδεύων ἡμᾶς ὅτι καλὸν ἡ ἐρημία καὶ ἡ μόνωσις, ὅταν ἐντυγχάνειν δέῃ θεῷ. Laur.: bedeutungsvoll war die Tagesarbeit, bedeutungsvoll das Gebet am Abend: dort spendete die Gottheit, hier verdiente die Menschheit.

V. 24. „Das Schiff aber ward mitten auf dem Meere[1]) von den Wogen hin und hergeworfen; denn es war der Wind entgegen." Genauer berichtet Johannes 6, 19, nach welchem die Jünger 25—30 Stadien zurückgelegt hatten.[2])

V. 25. „Um die vierte Nachtwache[1]) endlich kam Jesus (vom Berge her) (nahe) zu ihnen wandelnd über das Meer hin."[2]) Dieses wunderbare Wandeln über dem Wasser war möglich kraft des allmächtigen Willens Jesu, dem die Elemente unbedingt unterworfen sind, und es bezweckte den thatsächlichen Erweis der göttlichen Würde Jesu.

V. 26. Als die Apostel Jesum auf dem Meere wandeln sahen, ohne ihn zu erkennen, meinten sie, ein Gespenst (= φάντασμα) zu sehen, und schrieen vor Furcht laut auf — ein Beweis für das Außerordentliche des Vorganges.[1])

V. 27. In liebevoller Eile kommt Jesus den erschrockenen Jüngern zu Hilfe und durch die Worte: „Ich bin es" macht er sich erkennbar, und flößt ihnen Muth ein.[1]) Die folgende Begebenheit mit Petrus (V. 28—30) erzählt Matthäus allein.

V. 28. 29. Der rasche, liebende Petrus spricht im kühnen Glauben: „Herr, wenn du es bist, so heiße mich zu dir kommen über das Wasser hin." Auf Jesu Machtbefehl, das glaubt Petrus fest, vermag auch er gleich seinem Meister über die Wasser hinzuwandeln. Sehr viel begehrt Petrus, doch nur aus Liebe zu Jesus, aus Verlangen zu ihm zu kommen.[1]) Um den Jüngern einen Beweis seiner göttlichen Macht zu geben und um den Gläubigen aller Zeit die Tugend eines festen Glaubens zu empfehlen, gewährt Jesus die Bitte.

V. 24. [1]) μέσον kann adjectivisch genommen und auf πλοῖον bezogen werden (vgl. Winer 439), es kann aber auch Adverb. mit folgendem Genitiv sein (vgl. Blaß 126). — [2]) Ueber die Größe des Sees vgl. zu 4, 18.

V. 25. [1]) Die Juden hatten ursprünglich drei Vigilien, deren letzte auch vigilia matutina hieß; seit der Römerzeit theilten auch sie die Nacht in vier dreistündige Vigilien. Die vierte umfaßte die Zeit von 3—6 Uhr morgens. — [2]) Tisch., W-H. haben nach ℵ B … ἐπὶ τὴν θάλασσαν statt ἐπὶ τῆς θ. (Rec.) — Statt super mare (gedruckte Vulg.) hat Wsw. nach Handschr. supra mare.

V. 26. [1]) Ueber den auch bei den Juden verbreiteten Gespensterglauben vgl. Calmet zur Stelle.

V. 27. [1]) Chrys. τοῦτο τὸ ῥῆμα τὸν φόβον ἔλυσε καὶ θαῤῥῆσαι παρεσκεύασεν.

V. 28. 29. [1]) Die Exegeten betonen durchgehends den festen Glauben und die große Liebe, die in der Bitte des Petrus zum Ausdruck komme. Chrys.: εἶδες, πόση ἡ θερμότης, πόση ἡ πίστις. Vgl. noch Hieron. zur Stelle und Schegg.

V. 30. Als aber Petrus den gewaltigen Wind sah, nämlich an den Wasserwogen, welche der Sturmwind aufwarf, da fürchtete er sich und fing an unterzusinken. Es ist aus dem Zusammenhange klar, daß Untersinken und Furcht hier sich verhalten wie Wirkung und Ursache. Um seines Glaubens willen erhält Petrus die Macht über die Wasser zu wandeln, durch Furcht und Zweifel verliert er sie, und darum beginnt er zu sinken. Wer Wunder begehrt, muß einen wunderkräftigen Glauben besitzen.[1])

V. 31. Jesus bringt Rettung, tadelt aber Petri Kleingläubigkeit. Diese Kleingläubigkeit bekundete Petrus dadurch, daß er in Jesu Nähe vor den Wasserwogen sich fürchtete.

V. 32. Nachdem Jesus und Petrus das Schiff bestiegen hatten, wich der Wind, und in Folge davon wurde das Ufer schnell erreicht. Nach Joh. 6, 21 wollten (ἤθελον) die Jünger Jesum in das Schiff nehmen, und alsbald gelangte dasselbe an's Land. Diese Verschiedenheit ist dahin auszugleichen, daß man entweder θέλειν adverbial nimmt: gerne nahmen sie ihn auf, oder daß man bei Johannes auch das sofortige Ankommen des Schiffes an's Land als wunderbaren Vorgang faßt: Jesus hatte kaum den Fuß auf's Schiff gesetzt, als dasselbe schon am Ufer anlangte.[1])

V. 33. Wirkung des Wunders. Das wunderbare Wandeln Jesu auf dem Meere und das plötzliche Sichlegen des Sturmes machte auf die im Schiffe Befindlichen einen solchen überwältigenden Eindruck, daß sie staunend ausriefen: „In Wahrheit, Gottes Sohn bist du.“ οἱ ἐν τῷ πλοίῳ sind im Unterschiede von Petrus alle auf dem Schiffe Anwesenden: die Jünger und die anderen Schiffsleute. In dem Bekenntnisse: „Du bist in Wahrheit Gottes Sohn“ ist der Zweck des Wunders ausgesprochen. Das wunderbare Wandeln Jesu auf dem Meere, das plötzliche Stillen des Seesturmes durch Jesu Machtworte sollte zur Erkenntniß führen, daß er göttliche Macht besitze, Sohn Gottes sei. — Dieses Wunder ist von den Vätern vielfach allegorisch gedeutet und als Weissagung auf die hilfreiche Nähe Christi gefaßt worden. Das Meer ist die Welt, das Schiff im Meere ist die Kirche Christi; Jesu Verweilen auf dem Berge während der stürmischen Fahrt der Jünger weist hin auf sein Wohnen im Himmel seit der Himmel-

V. 30. [1]) Schegg.

V. 32. [1]) Vgl. Calm., Luth., Keil.

fahrt. Doch, wenn auch sichtbar von seiner Kirche getrennt, ist Jesus ihr nahe mit seiner alle Stürme der feindlichen Welt besiegenden Macht, bis er in der vierten Nachtwache, am Ende der Tage, siegreich wiederkommen und seine Kirche nach Besiegung jeder feindlichen Gewalt in den Hafen des ewigen Friedens einführen wird.[1])

V. 34—36. Matthäus und Marcus[1]) schildern Jesu Heilsthätigkeit in der Landschaft Genesareth, welche nach der Ankunft in Galiläa erfolgte. Vorher wurde der von Johannes mitgetheilte Lehrvortrag[2]) in der Synagoge zu Kapharnaum gehalten.[3]) „Und nachdem sie hinübergefahren waren, kamen sie in die Landschaft Genesareth (Genesar).[4]) Die Landschaft lag westlich vom gleichnamigen See, war etwas mehr als eine Stunde lang und von wunderbarer Schönheit und Fruchtbarkeit. Jetzt ist die vielgerühmte Fruchtbarkeit vom Lande, welches den Namen el Ghuwêr, d. h. das kleine Ghor, hat, fast ganz geschwunden.[5]) — „Und als die Bewohner jenes Ortes ihn erkannten, schickten sie in die ganze Gegend, und man brachte zu ihm alle Kranken, und sie baten ihn, daß sie nur den Saum seines Kleides berühren dürften, und so viele ihn berührten, wurden gesund." Jesu Thätigkeit und das Verhalten des Volkes wird ebenso wie bei Marcus geschildert, nur daß dieser Evangelist mehr als Matthäus das Herumwandern in der Landschaft betont. Die Bevölkerung zeichnete sich aus durch festen Glauben, der reichlich belohnt wurde.[6]) Der hl. Chrysostomus folgerte aus dem Verhalten der Bewohner der Landschaft für seine Zuhörer die Mahnung, mit Glauben und reinem Herzen die Eucharistie zu empfangen.[7])

Von der falschen und wahren Verunreinigung. 15, 1—20.

Marc. 7, 1—23.

V. 1. Angabe, wann und von wem das im Abschnitte Erzählte veranlaßt wurde. „Damals traten Pharisäer und Schriftgelehrte (Schrift-

---

V. 33. [1]) Vgl. Aug. tract. 25 in Joann. u. sermo 22 de diversis.

V. 34—36. [1]) Mc. 6, 53—56. — [2]) Vgl. Joh. 6, 22 ff. — [3]) Vgl. Comm. zu Mc. 188. — [4]) Die am stärksten bezeugte (ℵBC...), von Tisch., W-H. recipirte Namensform ist γεννησαρέτ, die gedruckte Vulg. hat Genesar, aber Wsw. nach den besten Handschr. Gennesar, ebenso D. An der parallelen Stelle bei Mc. 6, 53 hat die Vulg. Genesareth. Vgl. Comm. zur Stelle. — [5]) Vgl. Comm. zu Mc. 186 f., Keppler, Wander- und Wallfahrten 369 f. — [6]) Zu κράσπεδον vgl. 9, 20. — [7]) Chrys. hom. 50 in Matth.

gelehrte und Pharisäer)[1]) von Jerusalem zu Jesus heran und sprachen." τότε = tunc, als nämlich Jesus seit der Rückkehr aus Peräa (14, 34) sich in der Landschaft Genesareth aufhielt. Jesus hatte schon fast ein Jahr lang Jerusalem und Judäa gemieden, weil man ihm dort nach dem Leben strebte.[2]) Jetzt kommen von dorther[3]) Pharisäer und Schriftgelehrte (vielleicht vom Synedrium abgeordnet) nach Galiläa, um ihn zu bekämpfen.

V. 2. Der Evangelist führt die Beschwerde der Gegner Jesu zuerst allgemein vor: „Warum übertreten deine Jünger die Ueberlieferungen der Alten?" dann speciell: „denn sie waschen nicht ihre Hände, wenn sie Mahlzeit halten." Nach Marcus wurde die Interpellation zunächst dadurch veranlaßt, daß die Gegner mit eigenen Augen sahen, wie die Jünger Jesu vor und nach dem Essen das Händewaschen unterließen.[1]) παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων = traditio seniorum, die Vorschriften, welche die Juden von ihren Vorfahren der früheren Zeiten (πρεσβύτεροι) theils als Deutung, theils als Erweiterung des mosaischen Gesetzes mündlich erhalten hatten: ἄγραφος διδασκαλία (Hesychius). Sie wurden von den gesetzlichen Vertretern des Volkes bewahrt. Seit Esras Zeiten erhielt diese traditio seniorum eine Erweiterung und vielfache Umgestaltung. Auf Grund von Deut. 4, 14; 17, 10 galten diese traditionellen Weiterbildungen des Gesetzes für sehr wichtig und streng verpflichtend.[2]) „Brodessen" = Mahlzeit halten. Das bei den Juden zur Zeit Christi allgemein übliche (Joh. 2, 6) Händewaschen vor dem Essen gehörte zu den besonders genau eingehaltenen Ueberlieferungen. An sich bildete dasselbe, weil nicht direct vom Gesetze vorgeschrieben, keinen Bestandtheil der levitischen Reinigungen, somit auch keinen Theil des Cultus, sondern es beruhte nur auf einer Deduction aus einer Gesetzesvorschrift (Lev. 15, 11) und vererbte sich somit als traditionelle Waschung neben den gesetzlichen Reinigungen.

V. 3. Um das Ungerechtfertigte der Anschuldigung in schlagender Weise darzuthun, antwortet Jesu mit der Gegenfrage: „Warum über-

---

V. 1. [1]) ℵBD... haben: Pharisäer und Schriftgelehrte, nicht umgekehrt (Rec., Vulg.). — [2]) Vgl. zu Joh. 5, 16. 18; 7, 1. — [3]) Der Artikel οἱ vor ἀπό... hat zwar viele Zeugen für sich, wurde aber von Tisch., W.-H. nach ℵBD... gestrichen.

V. 2. [1]) Mc. 7, 2. — [2]) Vgl. Haneb. R. A. d. B. 92—100; Schürer, N. T. Z. 35 f., Comm. zu Mc. 193.

tretet auch ihr das Gebot Gottes wegen eurer Ueberlieferung?" „Warum auch ihr": auf beiden Seiten ist ein Uebertreten (παραβαίνειν) vorhanden, bei den Jüngern der Satzungen der Vorfahren, bei den Schriftgelehrten und Pharisäern der Gebote Gottes.[1])

V. 4. 5. Nähere Begründung der Anklage im vorigen Verse. „Denn Gott hat gesagt: Ehre den Vater und die Mutter, und: Wer Vater oder Mutter lästert, soll des Todes sterben." Das Citat ist aus Ex. 20, 12; 21, 17 entlehnt. „Gott sprach", da er nämlich der Urheber der von Moses niedergeschriebenen Gebote ist. τιμᾶν, honorare ist nach dem Zusammenhang in weiterem Sinne zu fassen: Ehren durch die That, d. h. im Nothfalle den Lebensunterhalt darreichen.[1]) In diesem weiteren Sinne steht auch das gegensätzliche κακολογεῖν = maledicere. θανάτῳ τελευτάτω (morte moriatur, nach dem hebr.: er soll gewißlich sterben): er soll mit Tod enden, d. h. er soll getödtet werden. — Dieses klare und bestimmte Gebot Gottes verstanden nun die Juden um ihrer Satzungen willen zu übertreten, wie Jesus in V. 5 zeigt. Hier haben wir uns zunächst über die Satzstructur zu entscheiden. Am einfachsten wird zu δῶρον ein ἐστίν oder ἔστω (Schegg) ergänzt und der Ausdruck als Prädicat zu dem durch ὃ ἐάν . . . ὠφεληθῇς ausgedrückten Subjectsbegriff gefaßt. Der Nachsatz, welcher auf ὠφεληθῇς folgen sollte, ist als den Gegnern selbstverständlich weggelassen, und der Satz von οὐ μή an enthält wieder Worte Jesu, womit er über das Reden und Handeln der Pharisäer das Urtheil spricht. Es ist also zu übersetzen: „Ihr aber saget: Wer zum Vater oder zur Mutter gesprochen haben wird: Es ist ein Tempelgeschenk (d. h. ich habe es dem Tempel als Geschenk geweiht), was irgendwie du von mir zum Nutzen gehabt haben würdest (d. h. was ich dir zur Unterstützung in der Noth sonst würde gegeben haben . . .[1])" Der ausgelassene Nachsatz würde lauten: Der ist frei vom Gebote, Vater und Mutter zu ehren.[2]) Der Heiland gibt jetzt sein Urtheil ab: „Und er (d. h. der so handelt) wird ganz gewiß nicht ehren seinen Vater oder seine Mutter."[3]) δῶρον, hebr. corban (was Mc. 7, 11 hat) = Opfergabe. ὠφελεῖσθαί τι ἔκ τινος, etwas von jemandem zum Nutzen haben.

V. 3. [1]) Lyr. charakterisirt Jesu Gegenfrage dahin: quasi clavum clavo retundendo dicit eos deficere, quia faciebant transgredi mandatum Domini propter mandatum hominum.

V. 4. 5. [1]) Vgl. Hieron. z. Stelle. — [2]) Jans.: legi satisfacit de honorandis parentibus. — [3]) Winer (558) nimmt den Vers als vollständigen Satz

V. 6. Abschluß der Argumentation im Anschlusse an V. 3: „Und so habt ihr das Gesetz Gottes um eurer Ueberlieferung willen außer Giltigkeit gesetzt.“ Nach Abschluß der ganzen Argumentation liegen die gegensätzlichen Beziehungen klar vor: Auf Seite der Jünger kommt in Frage eine Ueberlieferung der Vorfahren, auf Seite ihrer Ankläger ein klar und bestimmt ausgesprochenes Gesetz Gottes.

V. 7—9. An die Zurückweisung schließt sich die Zurechtweisung der Gegner an. „Heuchler, zutreffend hat über euch Isaias geweissagt, indem er spricht: Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, ihr Herz aber ist weit von mir entfernt. Vergeblich aber ehren sie mich, indem sie Lehren vortragen, (nämlich) Menschensatzungen.“ Das Citat in V. 8 und 9 ist aus Is. 29, 13 entlehnt, aber weder genau nach dem Urtexte, noch nach der LXX angeführt. Die Worte gehen zunächst auf die Zeitgenossen des Propheten, sind aber auch eine Prophetie in die Zukunft, welche an den Zeitgenossen Christi völlig in Erfüllung ging. Die Juden werden Heuchler genannt, weil sie vorgeblich für die Gebote Gottes, in Wahrheit aber für Menschensatzungen eiferten, und weil sie die Ehre Gottes als Ziel ihres Wirkens hinstellten, während sie nur den eigenen Vortheil im Auge hatten. Isaias klagt in der angeführten Stelle über den Mangel an wahrer Gottesverehrung, an Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit.[1]) μάτην (eigentlich Accusativ von μάτη = vergebliches Bemühen, thörichtes Beginnen) läßt eine doppelte Fassung zu; es kann heißen umsonst, unnütz: ihre Gottesverehrung ist unnütz, bringt keinen geistlichen Nutzen, oder grundlos, eitel: ihre Gottesverehrung hat keinen wahren inneren Grund, weil sie Menschensatzungen statt Gottes Gebote lehren.[2]) Sachlich fallen beide Momente zusammen. ἐντάλματα ἀνθρώπων ist Apposition zu διδασκαλίας und bezeichnet die Lehren, welche sie vortragen, als Menschensatzungen.

V. 10. „Und er rief die Volksschaaren zu sich herbei und sprach zu ihnen: Höret und verstehet.“ Die Situation war folgende: Als Jesus

und läßt mit οὐ μή den Nachsatz beginnen, der auch noch Worte der Gegner enthalte: Ihr aber saget: Wer zum Vater oder zur Mutter gesprochen haben wird ... der soll gewiß nicht ehren ... Der Vulgatatext weicht vom griechischen durch das eingeschobene „est“ ab: quodcumque „est“ ex me tibi proderit statt: quodcumque ex me tibi proderit.

V. 7—9. [1]) Vgl. Knabenb. — [2]) Auch die Vulg. läßt beide Fassungen zu, da sine causa im biblischen Sprachgebrauch oft in der Bedeutung frustra, i. e. sine effectu, sine emolumento vorkommt (vgl. Hagen 87 f., Kaulen 13).

mit den Pharisäern und Schriftgelehrten die Verhandlung führte, waren die damals herbeiströmenden Volksschaaren (vgl. 14, 35 f.) etwas zurückgetreten. Jetzt kehrt er sich von denselben ab, ruft die Volksschaar herbei und belehrt sie über die wahre und falsche Verunreinigung (V. 11—20).

V. 11. „Nicht was eingeht in den Mund, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde herausgeht, das verunreinigt den Menschen." Der Heiland stellt sich in seiner Rede an das Volk und an die Apostel (vgl. V. 15 ff.) auf den Standpunkt der sittlichen Reinheit. Von diesem aus fand die angeregte Frage ihre volle Beleuchtung und Beantwortung. Der Ausdruck quod intrat in os ist allgemeine Bezeichnung für Speise und Trank. Nach der Veranlassung der Unterredung (mit ungewaschenen Händen essen) und nach dem Redeabschluß (vgl. V. 20) haben wir zunächst nicht an levitisch unreine Speisen (Lev. 11, 1 ff.; Deut. 14, 1 ff.) zu denken, sondern an solche gesetzlich erlaubte Speisen, welche vielleicht durch Berührung mit ungewaschenen Händen verunreinigt worden waren. — Anderseits aber fällt die allgemeine Fassung der Rede auf, welche als Erklärung gegen die levitischen Reinigkeitsgesetze aufgefaßt werden konnte und wurde (V. 12), ohne daß gegen diese Auffassung von Seite Jesu eine Einsprache erhoben wurde. Den Grund dieser allgemeinen Fassung der Rede Jesu dürfen wir wohl darin suchen, daß der Herr hier schon, wenn auch nur dunkel — so daß die Zuhörer es mehr ahnen als verstehen mochten — auf die Nähe der Zeit hinweisen wollte, wo die den Reinigkeitsgesetzen innewohnende ethische Idee sich realisiren und die äußere Form der Reinigkeitsgesetze verschwinden sollte. Darum müssen wir in den Worten des V. 11 eine Prophetie auf die bevorstehende Aufhebung der levitischen Reinigungsgesetze finden. Diese hatten nur interimistische Geltung, weil ihnen nur ein propädeutischer Charakter zukam. Die Unterscheidung von levitisch Reinem und Unreinem sollte im Volke Israel die Wahrheit lebendig erhalten, daß auf der Schöpfung seit dem Sündenfalle der Fluch ruhe; das Gebot, nur levitisch Reines zu genießen, war ein Mittel, um den Gehorsam gegen Gott zu üben; dasselbe sollte ferner die dem Volke der göttlichen Auswahl obliegende Pflicht, rein und heilig zu leben, symbolisiren, den Verkehr zwischen Juden und Heiden erschweren und damit den Zweck der Auswahl erreichen helfen.[1]) κοινοῦν = commune reddere, dann: levitisch unrein

---

V. 11. [1]) Vgl. Haneberg, R. A. d. B. 479—492; Bisping zur Stelle. —

machen; hier steht der Ausdruck von der sittlichen Verunreinigung. Jesus negirt nur, daß eine Speise an sich, ihrer Natur nach den Menschen verunreinige,[2] nicht aber, daß sie unter gewissen Umständen (übermäßiger Genuß, Genuß einer Speise, welche für eine bestimmte Zeit durch ein positives Gesetz verboten ist) sittlich verunreinigen könne.

V. 12. „Da traten seine Jünger herzu und sprachen zu ihm: Weißt du, daß die Pharisäer, als sie das Wort hörten, geärgert wurden?" Nach Marcus[1] geschah dies, als Jesus sich vom Volke getrennt hatte und nach Hause gekommen war. Nach demselben Evangelisten fragten die Jünger auch nach der Bedeutung des Ausspruches. λόγος = verbum, d. h. Jesu Ausspruch im V. 11, der als Erklärung gegen die levitischen Speisegesetze gefaßt wurde und darum Anstoß erregte.

V. 13. 14. Antwort Jesu. „Er aber antwortete und sprach: Jegliche Pflanzung, die nicht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, wird ausgerottet werden. Lasset sie, sie sind blinde Führer (sie sind blind und Führer von Blinden);[1] wenn aber ein Blinder einen Blinden führt, fallen beide in eine Grube." Die Bildrede von einer Pflanzung war den Juden hinreichend bekannt.[2] Hier ist zunächst an die Pharisäer selbst, nicht an ihre Satzungen zu denken.[3] ἄφετε αὐτούς = sinite illos, i. e. nolite eos curare. Grund: Die Pharisäer, welche ihrer Stellung nach die Aufgabe hatten, geistige Führer des Volkes zu sein, waren selbst geistig blind. Das Fallen in die Grube ist in der Anwendung vom geistigen Verderben zu verstehen, welchem sowohl die Pharisäer, als ihre Anhänger anheimfallen sollen.

V. 15. Die Jünger begreifen noch nicht den Ausspruch von V. 11, darum verlangt Petrus in ihrem Namen (vgl. Mc. 7, 17) Aufklärung. παραβολή = sententia occulta, Denkspruch.

V. 16. Väterlich ernster Vorwurf, daß auch die Jünger, die beständigen Begleiter Jesu, noch ohne Verständniß seien. ἀκμήν (eigentlich Accusativ von ἀκμή, Spitze), im Augenblicke, eben jetzt; hier, wie öfters in der späteren Gräcität = ἔτι (Vulg. adhuc).

---

[2]) 1 Tim. 4, 4.

V. 12. [1]) Mc. 7, 17.

V. 13. 14. [1]) Lachm., W-H. haben nach ℵBDL..., Itala- u. Vulgatahandschr. τυφλοί εἰσιν ὁδηγοί, Tisch. ὁδηγοί εἰσιν τυφλοὶ τυφλῶν, ebenso W-H. am Rande, die gedruckte Vulg. caeci sunt „et" duces caecorum. — [2]) Is. 27, 2; 60, 21; Joh. 15, 2. — [3]) Est.: videtur intelligere ipsos Pharisaeos tanquam plantationem reprobam et succidendam.

V. 17—20. Auf die Bitte der Jünger (15) gibt hier der Herr eine nähere Erläuterung des Ausspruches V. 11. Grundgedanke: Sittlich verunreinigt nur, was die Seele berührt; die Speise aber wird im Bauche verdaut, berührt also die Seele nicht, und bewirkt somit, wenn auch unrein, nicht sittliche Unreinheit. — In V. 17 und 18 stehen im Gegensatz εἰς κοιλίαν und ἐκ καρδίας; καρδία, das Herz, der Sitz des Erkenntniß- und Willensvermögens. — V. 19 begründet den V. 18: daß das aus dem Munde Hervorgehende vom Herzen kommt und darum verunreinigt, ist gewiß; denn das Herz ist der Quell von bösen Gedanken, Mord, Ehebrüchen ... Die Pluralia bezeichnen die einzelnen Fälle von Mord, Ehebruch u. s. w.[1])

V. 20 enthält eine nachdrucksvolle Abschließung der Argumentation, die mit den Worten: „Das Essen aber mit ungewaschenen Händen verunreinigt den Menschen nicht" zu V. 2 zurückkehrt.

Das kananäische Weib. 15, 21—28.

Marc. 7, 24—30.

Der Zusammenhang ist bei beiden Evangelisten derselbe.

V. 21. Angabe des Ortes, wo das Folgende sich zutrug: „Und Jesus ging von dort weg und zog sich in das Gebiet von Tyrus und Sidon zurück."[1]) Jesus verläßt die Landschaft Genesareth[2]) und begibt sich in die Gegend von Tyrus und Sidon. Der Ausdruck, Gegend (Gebietstheile) von Tyrus und Sidon, kann entweder ganz Phönizien oder speciell das südliche Phönizien bezeichnen. Im letzteren Sinne kommt er auch in Keilinschriften vor.[3]) Die Angabe des Reisezieles hat man verschieden gedeutet. Es ist eine Streitfrage, ob sich Jesus nur an die nordwestliche Grenze von Palästina in der Richtung nach Tyrus und Sidon, oder ob er sich in das Gebiet von Tyrus und Sidon selbst, also in's Heidenland, begab. Die älteren Exegeten und auch einige neuere nehmen an, Jesus habe die Grenzen Palästinas überschritten und wirklich Phönizien betreten.[4]) Dagegen meint Maldonat und mit ihm viele

V. 19. [1]) ἀφεδρών (von ἕδρα, Sitz), Abort, Cloake; das Wort ist wahrscheinlich macedonischen Ursprunges.

V. 21. [1]) Lyr. faßt den sachlichen Zusammenhang mit dem vorigen dahin auf: reprobato errore Pharisaeorum Christus transit ad gentiles, ut ex devotione gentilium ostendatur justa reprobatio Judaeorum. — [2]) Vgl. 14, 34. — [3]) Vgl. Riehm 1200. — [4]) Jans.: ista secessione praeludium et figuram editurus, quod apostolis ad gentes esset transeundum, cum a

neuere Erklärer wegen V. 22, Jesus habe sich nur an die nordwestlichen, an Tyrus und Sidon angrenzenden Theile Palästinas begeben.[5]) Die erste Erklärung ist vorzuziehen; dagegen kann nicht Jesu Auftrag an die Apostel (10, 5. 6) geltend gemacht werden.

V. 22. „Und siehe, ein kananäisches Weib kam aus jenen Gegenden und schrie und sprach zu ihm: Erbarme dich meiner, Herr, Sohn Davids, meine Tochter ist arg vom bösen Geiste besessen." Matthäus nennt das Weib „eine Kananäerin"; denn die Bewohner von Phönizien waren kananäischen Ursprunges. Marc. 7, 26 bezeichnet sie als Heidin von Geschlecht, als eine Syrophönizierin; Syrophönizien wurde das an Syrien angrenzende Phönizien genannt zum Unterschiede von Libyophönizien in Afrika.[1]) ἀπέρχεσθαι ἀπό = von einem Orte herkommen, d. h. das Weib kam vom Wohnorte in Phönizien dorthin, wo sich Jesus eben befand. Dagegen erklären die Vertreter der Ansicht, daß Jesus die Grenze von Palästina nicht überschritten habe: sie ging heraus von den Grenzen von Tyrus und Sidon, d. h. über die Grenze hinüber in das anstoßende Gebiet von Galiläa, wo Jesus sich aufhielt. Schegg ist geneigt den Vorfall in die Gegend des Berges Karmel zu verlegen.[2]) — Die Anrede: „Sohn Davids" ist daraus zu erklären, daß dem Weibe sowohl die messianischen Erwartungen der Juden als auch diese messianische Benennung durch den häufigen Verkehr mit den Juden jener Gegend leicht bekannt sein konnte. Daß nun Jesus, der Sohn Davids, der Messias sei, mochte sie wohl schließen aus der Art und Weise seines Wirkens, von dem sie Kunde erlangt hatte. Für die Tochter flehend spricht sie: „Erbarme dich meiner", weil sie als Mutter das Elend der Tochter wie eigenes fühlt.[3])

V. 23. „Er aber antwortete ihr kein Wort. Und seine Jünger traten herzu, baten ihn und sprachen: Entlasse sie; denn sie schreit hinter uns her." Jesus schweigt vorerst auf die flehentliche Bitte des Weibes, um dessen Glauben und Vertrauen zu prüfen. Da das Weib den Hilferuf fortsetzt, stellen die Jünger an Jesus die Bitte: „Entlasse sie", nämlich durch Gewährung ihrer Bitte. Zu dieser Bitte wurden die

---

Judaeis repellerentur. So auch Arnoldi, Schegg, Schanz, Knabenb.: „probabilius". — [5]) Unter den Katholiken Reischl, Bisping, Laurent.

V. 22. [1]) Pompejus hatte 64 v. Chr. Phönizien erobert und mit Syrien vereinigt. — [2]) Diese Auffassung ist insoferne zulässig, als sich Phönizien damals bis nach Dor, heute Dorf Tanture, erstreckte (Socin 247). — [3]) a Lap.: miserere mei, i. e. filiae meae, ipsam enim amo ut me.

Jünger theilweise bewogen, weil ihnen das Weib mit seinem Geschrei lästig war, besonders aber aus Besorgniß vor Verlegenheiten für Jesus, wenn man ein heidnisches Weib in seiner Nähe sähe.[1])

V. 24. Die Bitte der Jünger veranlaßt den Herrn zur Aeußerung: „Ich bin nicht gesandt außer zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.“[1]) Wenn der Heiland hier sagt, er sei nur gesandt für die Juden, so stehen diese Worte nicht im Widerspruche mit jenen Aussprüchen des Herrn, welche seine universale Aufgabe betonen.[2]) Es ist nämlich zu unterscheiden zwischen dem nächsten und letzten Zwecke der Sendung Jesu, zwischen seiner Wirksamkeit in eigener Person und in seinen Boten. Der Heiland ward gesandt, um in eigener Person zunächst unter dem Volke Israel zu wirken; sein Werk aber war bestimmt für die ganze Welt, und darum hat auch der vom irdischen Schauplatze scheidende Erlöser seinen Jüngern die Welt als Wirkungskreis angewiesen (Matth. 28, 19).[3])

V. 25. „Sie aber kam, betete ihn an und sprach: Herr, hilf mir.“ Weder durch Jesu Schweigen auf den Hilferuf noch durch die Zurückweisung von Seite der Jünger ist das Vertrauen des Weibes geschwächt; vielmehr erneuert es ehrfurchtsvoll die Bitte um Hilfe. Die Bitte adjuva me entspricht dem miserere mei in V. 22.

V. 26. Antwort Jesu. In einer in der Anschauungsweise der Zeit begründeten bildlichen Rede wird das Begehren des Weibes zurückgewiesen. „Es ist nicht recht, das Brod der Kinder zu nehmen und den Hündchen hinzuwerfen.“[1]) „Brod der Kinder“; Brod = messianische Heilsgüter, Lehre und Wunder Christi; Kinder ist Bezeichnung der Juden, welchen die messianischen Güter zuerst versprochen waren, und auf welche sie auch das erste Anrecht hatten. κυνάρια = Hündchen[2]) ist bildliche Bezeichnung für Heiden. Die in dieser Bezeichnung an sich liegende Härte schwindet, wenn wir beachten, daß der Heiland sich einfach der jüdischen Redeweise bediente, die sicher durch den langen Ge-

---

V. 23. [1]) Statt ἐρώτων (Rec.) haben Tisch., W.-H. nach ℵ B C D ... die Form ἐρώτουν (vgl. Buttm. N. T. Gr. 38).

V. 24. [1]) Vgl. zur Ausdrucksweise 10, 6. — [2]) Vgl. 18, 11; Joh. 10, 16; 12, 47. — [3]) Aeltere Erklärer (Lyr., Est., Menoch., Tirin. u. A.) berufen sich zur Erklärung des Ausspruches auf Röm. 15, 8, wo Paulus Christum ministrum circumcisionis nennt.

V. 26. [1]) W.-H. haben nach ℵ B C ... οὐκ ἔστιν καλόν = non est bonum (Vulg.), Tisch. οὐκ ἔξεστιν. — [2]) Die Vulg. canes statt catelli. —

brauch an Härte verloren hatte, und daß ferner dieselbe vom Herrn noch durch die Wahl der Deminutivform und sicher auch durch väterlichen milden Ton gemildert wurde. Für das bittende Weib lag aber im Bescheide und in der Form desselben eine Prüfung des Glaubens und der Demuth.[3])

V. 27. Das Weib besteht die Prüfung, indem es demüthig spricht: „Ja, Herr! denn auch die Hündchen essen von den Brosamen, die von den Tischen ihrer Herren fallen.“ ναί ist affirmativ und bezieht sich auf das V. 26 Gesagte: Herr, du hast recht mit deiner Erklärung. Mit καὶ γάρ = nam et, i. e. etenim[1]) begründet das Weib das zustimmende Urtheil: Es bedarf zur Ernährung der Hunde nicht des Hinwerfens des für die Kinder bestimmten Brodes, denn es genügen dazu die vom Tische abfallenden Stücke. Die Anwendung auf den vorliegenden Fall lautet etwa so: deine Gnadenerweisungen, das geistige Brod für die Israeliten, sind so reichlich, daß ohne Verkürzung der zunächst Berechtigten auch mir, der tief unter ihnen stehenden Heidin, gleichsam ein Abfall davon — die Heilung meiner Tochter — zu Theil werden kann. Diese Rede bekundet Demuth und festes Vertrauen.[2])

V. 28. Der feste Glaube der demüthigen Kananiterin wird belohnt, sogleich erlangt ihre Tochter Heilung. „Da antwortete Jesus und sprach zu ihr: O Weib, groß ist dein Glaube; es geschehe dir, wie du willst. Und es wurde ihre Tochter geheilt von jener Stunde an“, d. h. sofort. Jesus heilt hier wieder aus der Ferne.[1]) — Nachdem der Heiland die Bitte des Weibes vorerst völlig ignorirt, die Fürbitte der Jünger mit dem Hinweise auf seine nur dem Volke Israel geltende Sendung beantwortet, und der erneuerten Bitte des Weibes gegenüber auf das Anrecht der Juden auf seine Gnadenschätze hingewiesen, hat er doch am Ende geholfen. Ist nun diese anfängliche Weigerung als eine von Jesus wirklich beabsichtigte Zurückweisung des Hilferufes anzusehen, welche nachträglich durch die Glaubensfestigkeit des Weibes überwunden wurde? Nein! die Weigerung Jesu war nur

---

[3]) Chrys. (hom. 52): volebat Christus longa tergiversatione et probroso hoc nomine testatam facere insignem mulieris hujus modestiam, fidem, spem et constantiam. Deswegen weist er gerade an diesem Beispiele auf den hohen Werth der Ausdauer im Gebete hin.

V. 27. [1]) Vgl. Hagen 88. — [2]) τὸ ψιχίον ist Deminutiv von ψίξ, χος, ἡ (ψάω), kleines Stück, Bröckchen, Krümchen.

V. 28. [1]) Vgl. zu 8, 13; Joh. 4, 46 ff.

eine relative, eine Zurückweisung der Hilfe für den Augenblick, um das Vertrauen der Hilfesuchenden zu befestigen, den festen Glauben derselben zur Offenbarung zu bringen. Dafür sprechen ganz bestimmt folgende Gründe: 1. Es ist mit dem in der Schrift so klar gezeichneten Charakter Jesu unvereinbar, daß er sich überhaupt und gar erst in so kurzer Aufeinanderfolge der Ereignisse sollte widersprochen haben. 2. Da Jesus als der Herzenskundige (Joh. 2, 24. 25) schon im Momente der ersten Begegnung die Demuth und den festen Glauben des Weibes durchschaute, so hat er auch da schon gewußt, was er nachher that. 3. Dafür sprechen auch die gegen die schnelle Hilfe angeführten Gründe. Obgleich Christi Sendung zunächst nur den Juden galt und seine persönliche Wirksamkeit sich im Allgemeinen auf das Volk Israel beschränkte — aber nicht so ausschließlich, daß sie sich nicht auch auf einzelne Heiden hätte erstrecken dürfen — so waren doch alle Gründe vorhanden, daß Jesus selbst die Schranke zwischen Juden und Heiden durchbrach. Die von Christus schon prophetisch verkündete Universalität seines Werkes (8, 11) hatte zur unbedingten Voraussetzung die Aufhebung der Scheidewand zwischen Juden und Heiden (Eph. 2, 14). Sollten nun die Jünger an diesen Gedanken sich recht gewöhnen, sollten sie als geborne Juden in Verkündigung der Heilsbotschaft über die Grenzen des Judenthums desto leichter hinauszugehen vermögen, so war es im höchsten Grade angezeigt, daß sie sich nicht blos auf das Wort, sondern auch auf das Beispiel ihres Meisters berufen konnten.

Wunderbare Speisung der viertausend Menschen. 15, 29—39.

Marc. 8, 1—10.

V. 29. „Als Jesus von dort (d. h. vom Orte des früheren Vorganges, vgl. V. 21) weggegangen war, begab er sich an das galiläische Meer, stieg auf einen Berg und setzte sich dort.“ Aus Marcus[1]) können wir mit großer Wahrscheinlichkeit den Weg bestimmen, auf welchem Jesus von den V. 21 genannten Orten aus reiste. Von Sidon begab er sich ostwärts, kam am Libanon vorbei in die Decapolis und von dort nahe an den See Genesareth.[2]) Der Schauplatz des Wunders ist somit das Ostufer des Sees Genesareth. Darauf weisen auch bei Matthäus hin: Die Erwähnung einer größeren öden, weithin unbewohnten

V. 29. [1]) Mc. 7, 31. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 204. —

Gegend[3]) und der Bericht über die Meeresfahrt, um nach Magedan zu kommen.[4])

V. 30. „Und es kamen zu ihm große Volksschaaren, und sie hatten mit sich Stumme, Blinde, Lahme, an den Händen Leidende und viele Andere (nämlich an anderen Krankheiten Leidende) und legten sie zu seinen Füßen, und er heilte sie." Das Verb. ῥίπτειν = projicere, demittere schildert anschaulich die Eile, mit welcher man möglichst viele Kranke herbeischaffte; man war überzeugt, daß Jesus allen Leidenden Hilfe bringen könne und wolle.[1])

V. 31. Um dieser Wunderheilungen willen priesen die Volksschaaren den „Gott Israels," der sich so mächtig und gnadenvoll erwies. Die triumphierende Bezeichnung Gottes als des Gottes Israels, d. h. des auserwählten Volkes,[1]) erklärt sich am einfachsten daraus, daß der Vorfall sich in der Landschaft Peräa zutrug, die stark mit heidnischen Elementen durchsetzt war.

V. 32. 33. Als die Volksschaaren schon drei Tage bei Jesus ausgeharrt und während dieser Zeit die vorhandenen Mundvorräthe aufgezehrt hatten, da bringt Jesus selbst die Speisung der hungernden Menge in Anregung (anders bei der ersten Speisung). Der Zweck der Frage Jesu war nach Chrysostomus, den Glauben der Jünger zu prüfen und sie zu veranlassen, um ein zweites Speisewunder zu bitten.[1]) Diese aber weisen auf die Unmöglichkeit hin, in der wüsten Gegend die nothwendigen Nahrungsmittel beschaffen zu können.[2])

V. 34—39. Der Verlauf der Wunderhandlung ist derselbe wie bei der ersten Speisung. Die Abweichungen sind folgende: Bei der ersten Speisung verweisen die Jünger auf den Mangel an Geld, um nur die nothdürftigsten Nahrungsmittel kaufen zu können, jetzt negiren sie überhaupt die Möglichkeit, in der öden Gegend Lebensmittel auftreiben zu

3) Vgl. V. 33. — 4) Vgl. V. 39.

V. 30. 1) Vgl. W. Grimm. — κυλλός distinctus a χωλός videtur esse captus seu debilitatus manibus. Vgl. Hieron. zur Stelle. Ueber die verschiedenen Bezeichnungen der Kranken in den alten Handschriften vgl. W-H. zur Stelle.

V. 31. 1) Zu Israel vgl. 2, 21. — magnificare, i. e. laudare, celebrare.

V. 32. 33. 1) Chrys. hom. 53. — 2) Die Worte ἤδη ἡμέραι τρεῖς sind als Parenthese zu fassen, und dazu ist εἰσίν zu ergänzen. — Zum Accus. panes tantos im V. 33 — der griechische Text hat den Nominativ — ist im Gedanken parabimus zu ergänzen. Vgl. Hagen 89.

können. Früher waren fünf Brode und zwei Fische vorhanden, jetzt sieben Brode und einige Fische, früher aßen fünftausend Männer, jetzt nur viertausend, früher blieben an Ueberresten zwölf Körbe voll, jetzt nur sieben.[1]) Es ist somit schon auf Grund der biblischen Berichte unzulässig anzunehmen, daß wir nur zwei Berichte eines und desselben Factums hätten.[2]) Dann hat aber der Heiland selbst auf eine zweimalige Speisung hingewiesen.[3]) Seit Schleiermacher wird die Geschichtlichkeit einer zweimaligen wunderbaren Speisung des Volkes theils bezweifelt, theils geradezu bestritten. Die dagegen erhobenen Bedenken sind aber mehr gesucht als wirklich beweisend.[4])

Nach der Entlassung des Volkes fuhr Jesus von Peräa nach Galiläa hinüber und kam nach Magedan (Magadan).[5]) Es ist sehr wahrscheinlich, daß der sonst nicht vorkommende Name (Marcus hat dafür Dalmanutha) einen Ort bezeichnet, der mit dem heutigen el-Medschdel am Südende der Ebene Genesareth, nicht weit von Tiberias entfernt, identisch ist. Alte und neue Erklärer hingegen verlegen Magedan an das Ostufer des Sees Genesareth, in die Nähe von Gerasa, und weil sie ebenfalls Peräa als Schauplatz des Wunders festhalten, so denken sie nicht an eine Meeresfahrt von Peräa nach Galiläa, sondern an eine Küstenfahrt am Ostufer des Sees.[6])

Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer. 16, 1—4.

Marc. 8, 11—13 (vgl. dazu Luc. 12, 54—56).

Marcus hat den Abschnitt in ganz gleichem Zusammenhange; sein Bericht unterscheidet sich von dem des Matthäus dadurch, daß er nur die Pharisäer an Jesum herantreten läßt und der Wetterzeichen am Himmel keine Erwähnung thut (vgl. Comm. zu Mc. 214). Lucas hat einen ganz anderen Zusammenhang und der Ausspruch Jesu ist bei ihm an das Volk gerichtet. Ueber eine gleiche Forderung der Schriftgelehrten und Pharisäer vgl. 12, 38.

V. 34—39. [1]) Vgl. Comm. zu Mc. 211. — [2]) Nach Chrys. (hom. 53) weist schon die verschiedene Zahl der Körbe auf verschiedene Ereignisse hin: ἵνα μὴ πάλιν ἡ ἰσότης τοῦ σημείου εἰς λήθην αὐτοὺς ἐμβάλῃ, τῇ διαφορᾷ τὴν μνήμην αὐτῶν διεγείρει. — [3]) Vgl. 16, 9. 10. — [4]) Vgl. Keil. — [5]) Die gedruckte Vulg. und auch die meisten Handschr. derselben haben Magedan, Tisch. und W-H. nach den besten Handschr. (ℵ B D ...) Μαγαδάν, die Rec. nach vielen aber jüngeren Handschr. (E F G K L ...) Μαγδαλά. — [6]) Vgl. Calm. zur Stelle, der eine Küstenfahrt angedeutet findet, weil hier ἦλθεν statt des sonst für die Meeresfahrt gebräuchlichen διαπερᾶν steht. Dazu vgl. meinen Comm. zu Mc. 212, 213.

V. 1. „Und es traten die Pharisäer und Sadducäer herzu, und versuchend forderten sie von ihm, daß er ihnen ein Zeichen vom Himmel zeige."[1]) Der gleiche Haß gegen Jesus vereinigte die Anhänger der zwei feindlichen Parteien zu gemeinsamem Vorgehen gegen den gemeinsamen Gegner: semper Christus inter duos latrones crucifigitur (Tertull.). Dieses ganz gut erklärbare Zusammenwirken der Pharisäer und Sadducäer beweist, daß am Anfang des dritten Lehrjahres Jesu die Feindschaft gegen ihn nicht nur in Jerusalem,[2]) sondern auch in Galiläa einen sehr hohen Grad erreicht hatte.[3]) Die Forderung wurde nicht in lernbegieriger, gläubiger Gesinnung, sondern im feindlichen Unglauben gestellt. Das Versuchliche derselben bestand nach der Meinung der Gegner kaum darin, daß sie wirklich glaubten, Jesus werde ein Wunder nach ihrem Sinne nicht wirken können, sondern darin, daß sie nach dem bisherigen Verhalten Jesu gewiß sein konnten, mit ihrer Forderung kein Gehör zu finden. Damit war aber zugleich die Möglichkeit geboten, Jesum vor der Menge der Ohnmacht zu beschuldigen und ihn als falschen Messias hinzustellen.[4])

V. 2. 3. Vom heiligen Zorne über die Bosheit der Fragesteller erfüllt (vgl. Marc. 8, 12), verweigert Jesus das geforderte Zeichen, weil ohnehin die Zeichen der Zeit jenen, die sehen wollten, volle Aufklärung gaben: „Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Wenn es Abend geworden ist, sprechet ihr: heiteres Wetter (nämlich wird sein), denn es röthet sich der Himmel, und am Morgen (sprechet ihr): heute Sturmwind (wird sein), denn es röthet sich trübe der Himmel. Das Aussehen des Himmels wisset ihr zu beurtheilen, die Zeichen der Zeit vermöget ihr nicht (zu beurtheilen)" (?).[1]) Ein ganz ähnliches Wetterzeichen berichtet Plinius:[2]) sol ventos praedicit, cum ante orientem eum nubes rubescunt, si circa occidentem rubescunt nubes,

---

V. 1. [1]) Ueber den Schauplatz der Verhandlung, sehr wahrscheinlich Galiläa, vgl. Comm. zu Mc. 214. — [2]) Vgl. Joh. 7, 1. — [3]) Vgl. noch 15, 1. — [4]) ἐπερωτᾶν, im klass. Sprachgebrauch = fragen, im bibl. auch = bitten, fordern (vgl. W. Grimm). Zum Ausdruck „Zeichen vom Himmel" vgl. zu 12, 38. ἐπιδεῖξαι = spectandum praebere (W. Grimm).

V. 2. 3. [1]) Tisch. hat die Worte ὀψίας ... δύνασθε, welche in ℵ B ... fehlen und sich nach Hieron. (zur Stelle) in den meisten Handschriften nicht fanden, in Klammern gesetzt, W-H. in Doppelklammern. Das scire der Vulg. nach potestis ist im Griech. schwach bezeugt. Tisch. faßt die Worte als Frage, W-H. als Aussage. — [2]) H. N. 18, 78; vgl. dazu Wünsche 192 f. —

serenitatem futurae diei spondent. „Zeichen der Zeit", d. h. Erscheinungen, Ereignisse, welche eine bestimmte Zeit mit sich bringt, welche die Signatur der Zeit bilden. Solche Zeichen der Zeit waren die Art und Weise der Wirksamkeit Jesu im Allgemeinen[3]) sowie insbesondere die äußeren Umstände, in welchen sie sich vollzog: Die Predigt des Vorläufers, das Ende der Danielischen Jahrwoche, die Herrschaft von Fremden über das heilige Land[4]) u. s. w. Gedanke: Jesus drückt sein Erstaunen aus, daß die Gegner wohl aus den physikalischen Erscheinungen am Himmel sehr genau auf die bevorstehende Witterung zu schließen verstehen, daß sie aber aus den eigenthümlichen Zeichen der gegenwärtigen Zeit den Beginn der messianischen Zeit nicht zu erkennen vermögen. Darin bekundeten sich Bosheit und Verhärtung der Juden.

V. 4. Darum verweist Jesus auf das Jonaszeichen, wendet sich mit Abscheu von den Heuchlern ab und entfernt sich von ihnen.[1])

Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer. 16, 5—12.

Marc. 8, 14—21.

Beide Evangelisten haben die Erzählung im gleichen Zusammenhange mit dem Vorigen.

V. 5 erzählt die Veranlassung zu der V. 6—12 mitgetheilten Unterredung. „Und als die Jünger an das jenseitige Ufer (Peräa) abreisten, vergaßen sie Brod mitzunehmen." Zur Ergänzung ist Marc. 8, 14 heranzuziehen. Nach dem Wortlaute des griechischen Textes ist der Gedanke folgender: Die Jünger vergaßen bei der jedenfalls unerwartet schnellen Abfahrt von Galiläa nach Peräa Brod mitzunehmen. Diese sprachlich zulässige Auffassung wird durch Marcus 8, 14 gefordert.[1]) Im Anschlusse an die Vulg., welche ἐλθόντες mit cum venissent wiedergibt, geben andere Exegeten[2]) folgende Erklärung: Die Jünger vergaßen (nämlich nach ihrer Ankunft in Peräa) Brod mitzunehmen für die Weiterreise auf dem Lande.

---

[3]) Vgl. zu 11, 4. 5. — [4]) Vgl. zu 2, 1.

V. 4. [1]) Vgl. die Erkl. zu 12, 39.

V. 5. [1]) ἔρχεσθαι εἰς = irgendwohin abreisen, sich irgendwohin begeben (vgl. W. Grimm, K. Schenkl, Schegg). Schon Orig. erklärt ἐλθόντες mit ἀπιόντες; ebenso Mald.: cum solverent, ut pervenirent; Jans.: cum irent trans fretum u. V. — [2]) So Bisp.

V. 6. „Jesus (Er) aber sprach zu ihnen: Sehet zu und hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer." Die Unterredung hat wahrscheinlich im Schiffe während der Ueberfahrt stattgefunden. Die Verbindung von ὁρᾶν und προσέχειν[1]) drückt eine nachdrückliche Warnung aus: omni diligentia cavete. „Sauerteig" ist Bild zur Bezeichnung des verkehrten und verderblichen Pharisäismus und Sadducäismus in Lehre und That, welcher geeignet war, das ganze sittliche Wesen des Menschen zu durchsäuern und zu verderben.[2]) Mit dieser Warnung steht nicht im Widerspruche die Mahnung Jesu 23, 3; dort ist die Rede von den Pharisäern, insoferne sie die gesetzlichen Lehrer der Juden waren und das Gesetz Gottes lehrten, hier aber kommen sie als Lehrer der spezifisch pharisäischen Satzungen in Betracht. Statt Pharisaeorum und Sadducaeorum hat Marc. 8, 15: a fermento Pharisaeorum et a fermento Herodis. Beide Stellen zusammengehalten, scheinen nahe zu legen, daß Herodes als Repräsentant der Sadducäer-Secte genannt werde, somit dieser angehört habe.[3])

V. 7. Die Jünger fassen den Sinn der Warnung nicht, sondern sehen sie vielmehr als Tadel ihrer Vergeßlichkeit an: „Sie aber überlegten unter einander und sagten: Weil wir keine Brode mitgenommen haben (deswegen sagte er: Hütet . . .)" διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς = sie überlegten unter sich, d. h. in ihrem Kreise, ohne Mittheilung an Jesus zu machen.[1])

V. 8—11. „Da es aber Jesus wußte, sprach er: Was überleget ihr, Kleingläubige, daß ihr kein Brod habet?"[1]) Als der Allwissende (9, 4) kennt Jesus den Inhalt der im Stillen geführten Unterredung. Als „Kleingläubige" bekundeten sich die Jünger, weil sie nicht fest glaubten, der Meister könne sie wunderbar sättigen, sondern weil sie bei der Warnung sofort ängstlich an Brod dachten. — „Habet ihr noch nicht Einsicht und erinnert euch auch nicht an die fünf Brode der Fünftausende und wie viele Körbe ihr aufgehoben habet? Noch an die sieben Brode der Viertausende und wie viele Körbe ihr aufgehoben habet?"[2]) Jesus tadelt seine Jünger, daß sie bei der Warnung

V. 6. [1]) Vgl. zu 6, 1. — [2]) Vgl. Gal. 5, 9. — Bei Lc. (12, 1) wird speciell die Heuchelei der Pharisäer, welche in Lehre und Leben derselben zutage trat, als Sauerteig bezeichnet. — [3]) Vgl. Comm. zu Mc. 218.

V. 7. [1]) Vgl. Mc. 8, 16. Statt intra se hat Wsw. nach Handschr. inter se.

V. 8—11. [1]) W.-H. haben nach ℵBD... ἔχετε (Vulg. habetis), Tisch. ἐλάβετε. — [2]) W.-H. haben nach BD σφυρίδας (Tisch. σπ.). cophinus ist wahr-

sich nicht sofort an die zweimalige wunderbare Speisung erinnerten und nicht die tiefere Einsicht in die Bedeutung derselben hatten. Das Speisewunder war nämlich ein Erweis jener göttlichen Macht Christi, die die Menschen auch beim Mangel der natürlichen Nahrungsmittel zu speisen vermag. Hätten die Jünger diese Bedeutung der wunderbaren Vorgänge erfaßt, so würden sie gleich erkannt haben, daß Jesus mit seiner Warnung nicht physisches Brod gemeint haben könne. — Daher richtet Jesus an sie die Frage: „Warum sehet ihr nicht ein, daß ich nicht in Bezug auf die Brode zu euch gesprochen habe: (?) Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer? (.)"[3])

V. 12. Nach dieser Belehrung erfassen die Jünger den Sinn der Rede Jesu.

Petri Bekenntniß. — Primat Petri. 16, 13—20.

Marc. 8, 27—30; Luc. 9, 18—21.

Rücksichtlich des Zusammenhanges unterscheidet sich Marcus von Matthäus nur darin, daß er zwischen dem Vorigen und dem hier Mitgetheilten die Erzählung von der Heilung eines Blinden in Bethsaida einschiebt; Luc. 9, 18 berichtet darüber gleich nach der Erzählung von der Speisung der 5000, da bei ihm das von Matth. 14, 22 bis 16, 13 Mitgetheilte fehlt. Dem Inhalte nach unterscheiden sich Marcus und Lucas von Matthäus darin, daß beide nur das Bekenntniß Petri, nicht auch Christi Verheißung an Petrus referiren (vgl. Comm. zu Mc. 224).

V. 13. 14. Einleitung. Der Evangelist gibt vorerst genau die Oertlichkeit der folgenden wichtigen Vorgänge an, welche mit Recht als Grundsteinlegung der Kirche bezeichnet werden.[1]) Auf der Weiterreise vom jenseitigen Ufer des Sees Genesareth weg kam der Heiland in das Gebiet von Cäsarea Philippi, d. h. in das Territorium, welches bereits zur Stadt gehörte. Die Stadt selbst scheint der Herr diesmal nicht betreten zu haben.[2]) Die Stadt, deren ursprünglicher Name Paneas war, lag in Gaulonitis, im nordöstlichsten Theile Galiläas, am Fuße des Antilibanon, in herrlicher, von den Quellen des Jordan

---

scheinlich Korb überhaupt, sporta speciell ein geflochtener Tragkorb, vorzugsweise zum Tragen von Speisen (Klotz, Schenkl). Die Form millia (statt milia) hat nur das Zeugniß der Italahandschr. für sich. — [3]) Die Textausgabe von W.-H. hat das Fragezeichen nach ὑμῖν und am Ende einen Punkt. Dadurch tritt die Schlußmahnung stärker hervor.

V. 13. 14. [1]) Vgl. Schegg. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 224 f. —

befruchteter Gegend. Der Tetrarch Philippus (Luc. 3, 1) hatte sie theils vergrößert, theils verschönert[3]), und benannte sie zu Ehren des Kaisers Tiberius Cäsarea, und zur Unterscheidung von Cäsarea in Palästina hieß sie von da an Cäsarea Philippi. In dieser Gegend nun sollten die Jünger ihren Glauben an die messianische Würde ihres Meisters bekunden. Der Weg dazu war bereits geebnet durch Jesu bisheriges messianisches Wirken vor den Augen der Jünger, die Zeugnißablegung von Seite derselben aber war geboten durch die herannahenden trüben Tage. — Der Herr veranlaßt selbst das Zeugniß durch die einleitende Frage: „Für wen halten die Menschen (mich)[4]) den Menschensohn?" Die Exegeten werfen häufig die Frage auf, warum der Heiland gerade nach dem Urtheile der Menschen über den „Menschensohn" frage. Die Antwort ergibt sich ungezwungen aus der Vergleichung mit den parallelen Stellen bei Marcus und Lucas, wornach die Frage lautete: Quem me dicunt esse homines (Luc. turbae). Jesus fragte also nicht allgemein, für wen die Menschen ihn hielten, sondern für wen sie ihn, den Menschensohn, hielten, welche Vorstellung die Menge mit dieser Selbstbezeichnung Jesu verbinde.[5])

V. 14. Ohne Zögern theilen die Jünger die verschiedenen Meinungen der Menge mit. Die Einen hielten den Menschensohn für den wiedererstandenen Täufer; sie theilten somit die Meinung des Herodes und seiner Umgebung.[1]) Andere dagegen für Elias, dessen Wiederkunft vor der Erscheinung des Messias allgemein erwartet wurde.[2]) Einige hielten ihn für Jeremias, dessen Wiederkunft man erwartete, weil er die verborgen gehaltene Bundeslade zur Zeit des Messias wiederbringen sollte.[3]) Die Worte: aut unum ex prophetis sind wahrscheinlich eine Anspielung auf Deut. 18, 15.[4]) Im Allgemeinen gingen also die Meinungen dahin, daß Jesus nicht der Messias selbst, sondern nur einer von den erwarteten Vorläufern desselben sei.[5])

V. 15. 16. Bekenntniß Petri. Nach der vorbereitenden Frage (V. 14) fährt Jesus fort: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?"

---

3) Antt. XVIII. 2, 1; B. J. II. 9, 1. — 4) με wurde von Tisch., W.-H. nach ℵ B ... gestrichen; auch Hieron. hat es nicht gelesen (non dixit, quem me dicunt esse homines, sed „filium hominis"); wurde von Rec. aufgenommen, findet sich auch in acht Vulgata- und vielen Italahandschr. — 5) Zweck der Frage war, um Gelegenheit zu haben, die Wahrheit offenkundig zu machen (Cyr. von Jerus.).

V. 14. 1) Vgl. zu 14, 2; Lc. 9, 8. — 2) Vgl. zu 11, 14. — 3) Vgl. 2 Macc. 2, 1 ff. — 4) Vgl. zu Joh. 1, 21. — 5) Wsw. hat Johannem, Heliam, Hieremiam.

Antwort Petri: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." ὑμεῖς steht mit Nachdruck.[1]) Auf die an Alle gerichtete Frage antwortet Petrus allein. Eine große Anzahl von Vätern und Erklärern (Ambros., Aug., Hieron.) meint, er spreche im Namen aller Apostel, und Chrys. nennt ihn gerade wegen dieses Bekenntnisses στόμα τῶν ἀποστόλων. Einige Väter und bedeutende Exegeten[2]) lassen den Petrus nur im eigenen Namen sprechen. Diese Auffassung ist vorzuziehen, weil Christus das Zeugniß auf eine speciell dem Petrus zu Theil gewordene Offenbarung zurückführt. — Inhalt des Bekenntnisses: Der Menschensohn ist der Messias, ja er ist der Sohn Gottes, selbst göttlicher Natur. ὁ Χριστός, der Christus. Der Artikel weist auf den von den Juden erwarteten Messias hin. Die weitere Aussage ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ist nicht eine einfache Paraphrase von „Christus", sondern sie fügt ein neues Moment hinzu: Du bist der Messias und als solcher auch der Sohn des lebendigen Gottes. Wie Gott durch den Zusatz „der Lebendige" im Unterschiede von den todten Götzen der Heiden als der wahre Gott bezeichnet wird, so weist der Artikel ὁ bei υἱός auf das einzigartige Gottessohnverhältniß des Messias hin.[3]) Auch der Zusammenhang fordert, den Ausdruck von der wesenhaften Gottessohnschaft des Messias zu erklären. Der Heiland acceptirt und approbirt nicht blos das Bekenntniß des Petrus, sondern er preist ihn gerade um seines Bekenntnisses wegen selig und führt selbes auf göttliche Erleuchtung zurück. Dies wäre aber völlig unmotivirt, wenn Petrus dem Messias nur eine moralische Gottessohnschaft vindicirt hätte, wie solche jedem Israeliten zukam. Petrus bekennt somit hier jene Grundwahrheit, welche nach Johannes den Inhalt des christlichen Bekenntnisses bildet und die Bedingung zur Erlangung des ewigen Lebens ist.[4])

V. 17. Bestätigung des von Petrus abgelegten Zeugnisses durch den Herrn; Seligpreisung des Apostels. „Jesus aber antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du Simon, Sohn des Jonas, denn Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist." Der Name des Vaters ist entsprechend der feierlichen,

---

V. 15. 16. [1]) Jans.: vos, qui mecum estis semper, qui et miracula plura vidistis et doctrinam meam indesinenter audistis. — [2]) Jans., Mald., a Lap., Knabenb. — [3]) Schon die alten Erklärer weisen darauf hin, daß im Zeugnisse Petri der Artikel viermal gesetzt ist. — [4]) Vgl. Joh. 20, 31.

umständlichen Rede beigefügt.[1]) Das Object zu ἀπεκάλυψε ist aus V. 16 zu ergänzen. σάρξ καὶ αἷμα. Der in der Bibel wiederholt vorkommende Ausdruck ist entweder Umschreibung für „Mensch" mit dem Nebenbegriffe der Schwäche, oder Bezeichnung der sinnlichen irdischen Natur des Menschen, speciell der sinnlichen natürlichen Erkenntniß desselben. Nach der ersten Fassung ist der Sinn der Phrase: Diese bezeugte Erkenntniß von meiner Person hast du nicht durch irgend einen schwachen, sterblichen Menschen; nach der zweiten: Diese Erkenntniß hast du nicht aus menschlicher Einsicht, sondern durch göttliche Erleuchtung erlangt. Einen sachlichen Unterschied begründen die beiden Auffassungen nicht, doch dürfte die zweite vorzuziehen sein. Petrus wird also selig gepriesen, weil er vor den Uebrigen göttlicher Erleuchtung gewürdigt worden ist, und weil er die durch Offenbarung erkannte Wahrheit so entschieden bekannt hat. Nur durch Erleuchtung von oben kann der Mensch zur Erkenntniß des Geheimnisses kommen, daß Christus wahrer Sohn Gottes ist.

V. 18. 19. Verheißung des Primates Petri. Mit Freudigkeit hatte Petrus sein geistiges Ohr der himmlischen Offenbarung geöffnet, mit Entschiedenheit die ihm durch göttliche Erleuchtung zu Theil gewordene Wahrheit verkündet; zum Lohne dafür verkündet ihm der Herr, daß er das Fundament sei, auf dem Christus seine Kirche bauen werde (18), daß er ihn in der Kirche selbst mit der höchsten Auctorität der Regierungs- und Lehrgewalt bekleiden werde (19). — „Und ich aber sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." Der Zusammenhang ist angezeigt durch κἀγώ, et ego: wie du in Bezug auf mich bekannt hast, so sage ich in Bezug auf dich: dem Bekenntnisse Petri entspricht die Verheißung Christi.[1]) ὅτι führt die directe Rede ein. εἶ, „du bist", nicht „du wirst sein"; bei der ersten Berufung am Jordan hat der Heiland dem Simon den Namen

V. 17. [1]) Die gedruckte Vulg. hat Bar Jona, die meisten Vulgatahandschr. aber Barjona. In Βαριωνᾶ ist Ἰωνᾶ abgekürzte Form für Ἰωάννης; auch bei Joh. 1, 42; 21, 15 haben die besten griech. Handschr. „Simon Sohn des Johannes" u. auch die Vulg. hat Joh. 21, 15 Simon Johannis (vgl. Comm. zur Leidensgesch. S. 476). 4 Kön. 25, 23 hat die LXX für das hebr. Jochanan Ἰωνά. Die Ableitung von יוֹנָה = columba (so viele ältere Erklärer, auch W. Grimm) ist nicht zutreffend.

V. 18. 19. [1]) sicut tu dixisti mihi . . ., ita ego vicissim dico tibi (Jans.). —

Petrus verheißen, bei der Auswahl zum Apostelamte hat er ihm den verheißenen Namen beigelegt; hier bestätigt er diese Benennung und gibt zugleich mit der folgenden Verheißung eine Erklärung derselben.[2]) Πέτρος ist Beiname des Simon. Sowohl ὁ πέτρος wie das Femin. ἡ πέτρα bezeichnet Fels,[3]) wofür die aramäische Sprache, in der das Evangelium ursprünglich geschrieben war, nur die Form כֵּיפָא hat. Der griechische Uebersetzer hat aber an erster Stelle das aramäische Wort durch das Masculinum wiedergegeben, weil es hier zunächst auf den Namen des Apostels ankam, wofür die Masculinform ὁ πέτρος passender war. An zweiter Stelle wurde es durch die Femininform ἡ πέτρα wiedergegeben, weil hier das in der Benennung liegende Sachverhältniß zum Ausdruck kommen sollte, was eben durch das Femininum geschieht. Der Heiland will also sagen: Dein Name ist Petrus, d. h. Felsenmann, und auf diesen Felsen, d. h. auf deine durch die beigelegte Benennung schon bezeichnete Felsennatur werde ich meine Kirche bauen. Weil die Ausdrücke ὁ πέτρος und ἡ πέτρα nicht sachlich, sondern nur formell von einander verschieden sind, und weil das nachdrucksvoll gesetzte Pron. ταύτῃ nach Zusammenhang und Grammatik auf einen vorher erwähnten Fels hinweist, so ist die Beziehung von πέτρα auf das vorhergehende πέτρος unabweisbar. Der Ausdruck ἐκκλησία, welcher sich in den Evangelien nur hier und 18, 17 findet, bezeichnet die Gemeinschaft der Gläubigen, welche nach einem im N. T. ziemlich häufigen Bilde als ein Gebäude hingestellt wird, dessen Baumeister Christus selbst ist. Das Pron. μού ist des Nachdrucks wegen vorausgesetzt: meine Kirche; es wird Christi Kirche unterschieden von der A. T. Gottesgemeinde. Die Gemeinschaft der Gläubigen, die sichtbare Kirche Christi, ist also aufgebaut auf Petrus, Petrus ist das Fundament derselben.

Damit sind nun folgende Wahrheiten ausgesprochen: wie das Fundament der erste und wichtigste Theil an einem Gebäude ist, so ist Petrus die erste und wichtigste Person der Kirche, er hat den Primat in derselben; wie ferner nur das als Theil eines Gebäudes anzusehen ist, was in irgend einer Beziehung zum Fundamente steht, so ist die Zugehörigkeit zur Kirche bedingt durch die Verbindung mit ihrem Haupte, Petrus und seinen Nachfolgern. — Gegen alle Grammatik haben

[2]) So schon Origenes: εἶπεν πρὸς τὸν οὕτως ὠνομασμένον· σὺ εἶ Πέτρος. Vgl. darüber meinen Comm. zu Mc. S. 85 f. u. Joh. 1, 42. — [3]) Vgl. W. Grimm, K. Schenkl. —

ältere protestantische Exegeten behauptet: die Worte καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ . . . bezögen sich nicht auf Petrus, sondern auf Christum selbst, der bei deren Aussprechen mit dem Finger auf sich gedeutet habe. Diese Erklärung ist als unhaltbar und tendenziös allgemein aufgegeben worden. Andere Exegeten erklärten, unter dem Felsen sei nicht der Apostel, sondern nur dessen Glaube zu verstehen; nicht Petrus sei Fundament der Kirche, sondern sein fester Glaube und sein entschiedenes Bekenntniß. Für diese Ansicht brachte man folgende Gründe vor: der Heiland selbst sage: et super hanc petram statt super te . . ., und auch von vielen Vätern werde der Ausdruck Fels vom Glauben Petri verstanden. Bezüglich des ersten Punktes ist zu bemerken, daß Christus von der Kirche unter dem Bilde eines Gebäudes spricht, und dieses fordert die Redewendung von einem Fels als Grundfeste: quia aedificia non super homines, sed super petras fundari solent. Mald. Rücksichtlich des zweiten Punktes ist es richtig, daß die Väter öfters vom festen Glauben und dem Glaubensbekenntnisse Petri als dem Fundamente der Kirche sprechen. Damit wollen sie aber nicht im Entferntesten in Abrede stellen, daß Petrus der Person nach das Fundament der Kirche sei, sondern nur betonen, daß er um seines Glaubens und des entschiedenen Bekenntnisses willen gewürdigt ward, Grundfeste der Kirche zu werden.[4]) Daß aber Petri Primat nicht auf die Person Petri beschränkt war, sondern auch auf seine Nachfolger, die römischen Bischöfe, überging, wie die katholische Kirche lehrt, ist in der Sache nothwendig begründet. Soll nämlich die sichtbare Kirche auf Petrus begründet als sichtbare Kirche fortdauern, so muß sie auch fortdauernd ein sichtbares Fundament haben, d. h. Petrus muß fortleben in seinen rechtmäßigen Nachfolgern.

Die auf Petrus dem Felsen fest begründete Kirche ist auch unbesiegbar: καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. Ἅιδης bezeichnet im A. T. das Todtenreich, den Ort, in dem sich die Seelen der Verstorbenen aufhalten, den sogenannten Scheol. Im N. T. erscheint er

---

[4]) Die Auffassung dieser Väter charakterisirt zutreffend Jans. j.: quod ergo nonnulli patres fidem Petri seu confessionem Petri dicunt esse petram, super quam aedificata sit ecclesia, verum est locutione causali non formali, nempe quia confessio ista causa fuit meritoria, cur formaliter super Petrum ecclesia aedificaretur; quomodo Hieronymus dicit epistola 61 circa finem, super aquas non Petri corpus ambulasse sed fidem. Eine eingehende Besprechung dieser Väteräußerungen findet sich auch bei

als Ort der Schande und des Elendes,[5]) der Qualen,[6]) als Stätte unversöhnlicher Feindschaft gegen das Reich Christi.[7]) Deßhalb werden wir auch hier unter Hades zunächst an den Ort der Verdammten, an die Hölle zu denken haben. Diese Erklärung ist an sich zulässig, weil auch der Scheol der Alten (= Hades) aus zwei Theilen bestand, dem Paradiese und der Gehenna,[8]) sie wird nahe gelegt durch das mit dem Ausdrucke verbundene Verbum, und sie hat für sich fast alle alten Exegeten. Da ferner das Thor bildliche Bezeichnung der Festigkeit und Macht ist,[9]) so ist die Redeweise „Pforten des Hades (der Hölle)" Bild für Höllenmacht. κατισχύειν ist mit den griechischen Exegeten auch in der Construction des Genitivs in der Bedeutung „überwältigen, besiegen" festzuhalten.[10]) Der Heiland verkündet somit, daß die Kirche von Seite der Höllenmacht positive Gewaltthätigkeiten werde zu erdulden haben, daß sie aber diesen gefährlichen Kampf siegreich bestehen werde. — Neuere Exegeten fassen κατισχύειν mit Genitiv in der Bedeutung: die Oberhand gewinnen, wornach die Festigkeit, die Dauerhaftigkeit der Vergleichungspunkt wäre: so fest werde ich meine Kirche auf diesen Felsen bauen, daß selbst die Thore des Todtenreiches nicht dauerhafter und stärker sein werden als die Kirche, d. h. es gibt nichts Dauerhafteres als die Kirche Christi.[11]) — „Und dir werde ich geben die Schlüssel des Himmelreiches; und was du binden wirst auf Erden, wird auch im Himmel gebunden sein, und was du lösen wirst auf Erden, wird auch im Himmel gelöset sein." Auch in dieser Rede ist das gleiche Bild wie vorher festgehalten; die Kirche wird unter dem Bilde eines Gebäudes dargestellt. Das Bild erhält jedoch dadurch eine Modification, daß Petrus früher in seinem Verhältnisse zur Kirche, als deren Fundament, jetzt in seiner Stellung in der Kirche als deren oberster Leiter und Lenker erscheint. Das Uebertragen der Schlüssel

---

Mald. zur Stelle und bei Jans. s. c. 66. Vgl. dazu Schanz, Apologie des Christenthums 3, 295 ff. — [5]) Vgl. Mt. 11, 23. — [6]) Vgl. Comm. zu Lc. 16, 23. 24. — [7]) Vgl. Apoc. 6, 8; 20, 13. 14. — [8]) Vgl. zu Lc. 16, 23 f. — [9]) Vgl. Js. 24, 12. — [10]) W. Grimm: vi superiorem esse, Knabenb. vi opprimere. Vgl. noch K. Schenkl. — [11]) W. Grimm: ne orci quidem portae, quibus nihil firmius putatur esse, firmitate praevalent ecclesiae. — Mald. nimmt κατισχύειν in der nicht nachweisbaren Bedeutung von resistere; ihm folgt Keil: die Kirche wird so fest und stark sein, daß die Thore des Hades ihr nicht dauernden Widerstand werden leisten können, daß der Hades ihr gegenüber seine Macht verlieren und die in seinem Verschlusse gehaltenen Todten wird herausgeben müssen. —

gilt allgemein als Symbol[12]) für: Bekleidung mit der höchsten Gewalt; die Uebergabe der Schlüssel des Himmelreiches, d. h. der Kirche bezeichnet somit die Ausrüstung mit der höchsten Autorität, die Uebertragung der höchsten Regierungsgewalt in der Kirche. Zu enge: Uebertragung der Gewalt, die Aufnahme in das Messiasreich oder die Ausschließung aus demselben zu verfügen.[13]) — Die Bedeutung des zweiten Bildes ist bestritten; die Schwierigkeit der Erklärung liegt in den Worten δέειν und λύειν. Die Verba sind sehr wahrscheinlich dem rabbinischen Sprachgebrauche entlehnt und bildliche Bezeichnungen für verbieten und erlauben, oder genauer für: als verboten und erlaubt erklären. Insoferne nämlich das Gesetz den Menschen bei einzelnen concreten Handlungen verpflichtet, bindet es ihn gleichsam, insoferne es aber keine Verpflichtung ausspricht, macht es ihn frei, löset ihn. Den Gesetzeslehrern oblag es nun zu bestimmen, ob das Gesetz in Anwendung auf bestimmte Fälle verpflichte oder nicht verpflichte; vermöge ihres Lehramtes erklärten sie den Menschen in seinen einzelnen Handlungen als durch das Gesetz gebunden oder gelöst. Wenn nun der Heiland den Petrus mit der Binde- und Lösegewalt auszurüsten verspricht, so kann sich dies nach dem Dargelegten zunächst nur beziehen auf das Amt des obersten Lehrers und Interpreten des Gesetzes der Kirche Christi. Dieses Lehramt in der Kirche auf Erden wird aber Petrus in der Art sicher und frei vom Irrthume verwalten, daß seine Entscheidungen sogleich die himmlische Bestätigung erhalten. Besitzt aber Petrus in der Kirche die oberste Lehrauctorität, so ist er naturgemäß auch die höchste gesetzgeberische Instanz in derselben. Im Anschlusse an viele ältere Erklärer faßt Knabenbauer, der die Bedeutung der Ausdrücke auch aus dem rabbinischen Sprachgebrauche herleitet, dieselben zunächst und direct als Bezeichnung der obersten gesetzgeberischen und richterlichen Gewalt.[14]) — Mald. faßt nach älteren Exegeten die Worte als Verheißung der obersten Gewalt der Sündennachlassung,[15]) und er schließt daraus auf Petri Primat in der Kirche zurück. Ich möchte aber glauben, daß auf Grund der Schriftworte umgekehrt zu argumentiren

---

[12]) Ueber den bildlichen Ausdruck vgl. Lc. 11, 52; Apoc. 1, 18; 3, 7; 9, 1; Is. 22, 22. — [13]) Auch bei den Rabbinen ist der Schlüssel ein Symbol der Autorität und Machtvollkommenheit (vgl. Wünsche 195). — [14]) Ueber den rabbinischen Gebrauch der Ausdrücke vgl. Wünsche 196, 197. — [15]) haec etiam metaphora est, qua idem quod duabus superioribus significatur supremam remittendi aut retinendi peccata potestatem Petrum habuisse.

sei. Nach Schegg hat der Herr mit diesen Worten dem Petrus die oberste Gewalt über die Schätze der Kirche überhaupt verheißen.

V. 20. Zum Schlusse fügt Jesus das strenge Verbot an,[1]) Jemandem mitzutheilen, daß er der Messias sei. αὐτός, „er selbst" und kein anderer, wie jene große Menge meinte, die Jesum blos für einen Vorläufer des Messias hielt.[2]) Das Verbot wird theils als relatives,[3]) gewöhnlicher aber als absolutes gefaßt: vor der Leidenszeit sollten sie darüber Niemandem etwas sagen. Der Grund lag bei den Juden, und das Verbot bezweckte die Verhütung des Mißbrauches, welchen die noch in falschen Messiashoffnungen befangene Menge mit Petri Bekenntnissen getrieben haben würde. Erst nachdem die Messiaserwartungen der Menge mehr geläutert waren, konnte derselben ohne Gefahr Jesus als Messias verkündet werden.[4])

Erste Leidensankündigung. 16, 21—23.

Marc. 8, 31—33; Luc. 9, 22.

Der Zusammenhang ist bei allen drei Evangelisten gleich. Den Vorfall mit Petrus berichtet Lucas nicht. An das Bekenntniß Petri reiht Jesus seine Leidensverkündigung an, um die Jünger, die jetzt eine tiefere Kenntniß seiner Person besaßen, zugleich in das tiefere Verständniß seines Erlösungswerkes einzuführen. Der Redeinhalt in Verbindung mit dem Vorigen ist: der Messias, obgleich der Sohn Gottes, muß leiden und dadurch zur Verherrlichung gelangen. Diese Wahrheit auch den Aposteln vorzutragen, war nothwendig im Hinblicke auf deren noch nicht völlig geläuterte Vorstellungen vom messianischen Werke und auf die immer näher kommende Leidenszeit.

V. 21. „Von da an begann Jesus seinen Jüngern zu zeigen, daß er müsse nach Jerusalem gehen und vieles leiden von den Aeltesten und Schriftgelehrten und Hohenpriestern und getödtet werden und am dritten Tage auferstehen." Durch die nachdrucksvolle Zeitangabe ἀπὸ τότε, „von da an", wird einerseits der Beginn der Leidensvorherverkündigungen zeitlich mit Petri Zeugnißablegung in Verbindung gebracht, andererseits hervorgehoben, daß diese von jetzt an einen wichtigen Theil im Jüngerunterrichte bildete. Es kann somit ἀπὸ τότε

V. 20. [1]) Vgl. Mc. 8, 30; Lc. 9, 21. — [2]) Vgl. 16, 14. — [3]) Tir.: hoc tempore et hoc loco. Vgl. dazu 8, 4. — [4]) Schon Origenes machte aufmerksam, daß dieses Verbot mit der Instructionsrede an die Apostel nicht im Widerspruche stehe (vgl. 10, 7).

mit Recht als epochemachende Zeitangabe in der evangelischen Geschichte bezeichnet werden.[1]) An die Stelle des dunklen Hinweises auf die bevorstehende Leidens- und Trauerzeit[2]) tritt von jetzt an die bestimmte und offene Leidensankündigung.[3]) Von dem im göttlichen Rathschlusse beschlossenen, darum nothwendigen Leiden führt Matthäus nur drei Momente an, während die anderen Synoptiker deren vier nennen. Dafür wird bei Matthäus allein der Leidensort genannt. Die Worte ire Jerosolymam sind nur von der Reise zum Leiden zu verstehen; es werden also frühere Reisen Jesu nach Jerusalem nicht ausgeschlossen.

V. 22. Wie wenig noch die Jünger das Leiden und den Tod des Messias zu fassen vermochten, zeigt das Verhalten Petri, des begnadigtesten und bevorzugtesten Jüngers. Er nahm Jesus bei Seite,[1]) um ungestört ihm sagen zu können, was er gegen die eben erfolgte Leidensverkündigung vorbringen wollte. Da fing er an Jesu Vorwürfe zu machen: „Gott bewahre dich, Herr! nimmermehr wird dieses geschehen." ἵλεώς σοι scl. εἴη ὁ θεός; wörtlich: Gott möge dir gnädig sein. vox deprecantis, ne id eveniat, quod dictum est. Petrus vermeint eine besonders innige Liebe zu seinem Herrn zu bekunden, wenn er mit großer Zuversicht (= non erit) ausspricht, das angekündigte Leiden werde nicht eintreffen.

V. 23. Der Herr wendet sich unwillig von Petrus ab (στραφείς) und spricht: „Weiche zurück hinter mir, Satan!" σατανᾶ, „Widersacher"; als solcher bekundete sich Petrus dadurch, daß er sich dem göttlichen Rathschlusse widersetzen wollte, demgemäß die Erlösung durch Christi Leiden und Tod sollte vollbracht werden. Und dies näher erklärend, fährt Jesus fort: „Mein Aergerniß bist du, weil du nicht sinnest, was Gottes, sondern was der Menschen ist." τὰ τοῦ θεοῦ, die Sache Gottes; diese war hier die Erlösung der Menschen durch das Leiden des Messias. τὰ τῶν ἀνθρώπων, die Sache, das Interesse der Menschen, sofern sie nämlich ihrem natürlichen Zuge folgen; dieses forderte keinen leidenden, sondern einen siegenden und herrschenden Messias. Es war also im natürlichen, der göttlichen Anordnung ganz widersprechenden Beginnen Petri die Strenge der Zurechtweisung völlig begründet.[1])

V. 21. [1]) Keil. — [2]) Vgl. zu 9, 15; Mc. 2, 20. — [3]) ἀποδεικνύειν = verbis demonstrare, i. e. docere. Mc. 8, 31 hat an der parallelen Stelle διδάσκειν. Orig. erklärt: clare et manifeste aperire.

V. 22. [1]) προσλαμβάνομαι = manu prehendo aliquem seorsum seducturus (W. Grimm).

V. 23. [1]) Vgl. Comm. zu Mc. 227.

Bedingungen der Nachfolge Jesu. 16, 24—28.

Marc. 8, 34—39; Luc. 9, 23—27.

Der Zusammenhang mit dem Vorigen ist enge: Christi Geschick ist Vorbild der Geschicke seiner Nachfolger; wie der Meister nur durch Leiden und Tod hindurch zur Glorie der Auferstehung gelangt, so können auch seine Schüler nur durch Selbstverleugnung und Opferleben ihre Seele beim messianischen Gerichte retten. (vgl. Comm. zu Mc. 229).

V. 24. „Damals sprach er zu seinen Jüngern: Wenn Jemand zu mir kommen will, so verleugne er sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“ Nach Marcus hat Jesus die Rede von der Nachfolge an die Jünger und an die herbeigerufenen Volksschaaren gehalten, welche sich allmählig in der Gegend angesammelt hatten.[1]) post me venire ist von der geistigen Nachfolge, von der Jüngerschaft zu verstehen.[2]) Zwei Bedingungen derselben werden angeführt. Die von Christus geforderte Selbstverleugnung besteht in der Bekämpfung der sinnlichen Neigungen, der natürlichen Bestrebungen des Menschen und in der völligen Unterordnung des eigenen Willens unter den Willen Gottes.[3]) Zur Erklärung des Ausdruckes „Kreuztragen“ vgl. 10, 38. sequatur me macht nicht ein drittes Requisit der Nachfolge namhaft, sondern betont nur, daß der Lebenswandel (= sequi) des Jüngers Jesu sich durch die Uebung der zwei unmittelbar vorher genannten Tugenden charakterisire.[4])

V. 25. Begründung des Vorigen: Selbstverleugnung und Kreuztragen sind nöthig, weil nur dadurch das ewige Leben gewonnen werden kann. „Denn wer seine Seele retten will, wird sie verlieren; wer aber seine Seele um meinetwegen verliert, wird sie finden.“[1])

V. 26. Weitere Erläuterung (γάρ) des vorigen Verses. Das ewige Leben ist anzustreben, weil dessen Verlust unersetzbar ist. „Denn was wird der Mensch für einen Nutzen haben, wenn er die ganze Welt gewonnen, aber seine Seele eingebüßt (wörtlich: den Schaden seiner Seele erlitten, d. h. seine Seele verloren) haben wird? Oder was wird

V. 24. [1]) Vgl. Mc. 8, 34. — Wird auch bei Lc. 9, 23 angedeutet. — [2]) Vgl. zu 4, 19. — [3]) Hieron.: qui deponit veterem hominem cum operibus suis, denegat semetipsum dicens: vivo jam non ego, vivit vero in me Christus. Auch viele andere Väter und Erklärer bestimmen den Begriff der Selbstverleugnung unter Berufung auf Gal. 2, 20. — [4]) Vgl. Comm. zu Mc. 229 f. u. Lc. 9, 23.

V. 25. [1]) Vgl. zum Gedanken 10, 39.

ein Mensch geben als Entgelt für seine (verlorene) Seele?“ Der Gedanke der zweiten durch ἤ, aut eingeführten Frage ist: Es gibt kein Mittel, die verlorne Seele wieder einzutauschen, also ist der Verlust des ewigen Lebens unersetzbar.[1])

V. 27. Grund (γάρ), warum die verlorene Seele durch nichts wiedergewonnen werden kann: weil, wenn Christus zum Gerichte kommt, die Vergeltung strenge nach der Norm des sittlichen Handelns der Menschen erfolgen wird.[1]) Der Menschensohn wird kommen: „in der Herrlichkeit seines Vaters“, d. h. in jener Glorie, welche dem Vater im Himmel eigen ist, und welche der Sohn als Abglanz seines Wesens von Ewigkeit her besitzt. Christi erste Ankunft zur Erlösung erfolgte in der Niedrigkeit des Fleisches, seine Wiederkunft zum Gerichte wird erfolgen im Glanze der göttlichen Herrlichkeit.[2])

V. 28. Nachdrucksvoller (ἀμήν) Hinweis auf die Nähe des Gerichtes: „Wahrlich, ich sage euch, es sind einige von den hier Stehenden, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie gesehen haben werden den Menschensohn kommend in seinem Reiche.“ Den Tod verkosten, d. h. sterben, ist Aramäismus, hebr. den Tod sehen.[1]) Die Worte: „den Menschensohn kommend sehen in (mit) seinem Reiche“ stehen parallel mit: er wird kommen in der Herrlichkeit des Vaters und sagen aus, daß er im Besitze seiner Königsherrschaft, ausgerüstet mit königlicher Majestät erscheinen wird.[2]) Der Ausspruch des Herrn bei Matthäus ist sachlich nicht verschieden von den Worten an der parallelen Stelle bei Marc. 8, 39: „bis sie das Reich Gottes in Macht gekommen sehen werden“. — Die prophetischen Worte wurden und werden verschieden erklärt. Einige dachten an die Auferstehung Jesu, sehr viele an die 17, 1 ff. berichtete Verklärung des Herrn.[3]) Dagegen scheint zu sprechen, daß nach dem Zusammenhang die Rede ist vom Kommen zum Gerichte, und daß zur Zeit dieses Kommens nur wenige von den

V. 26. [1]) Lachm., Tisch., W-H. haben ὠφεληθήσεται nach ℵB statt des recipirten ὠφελεῖται (prodest). Das im N. T. nur hier und in der Parallelstelle bei Marcus vorkommende ἀντάλλαγμα bedeutet Tauschmittel, ebenso das commutatio der Vulg.

V. 27. [1]) πρᾶξις opus, ist Bezeichnung des sittlichen Thun des Menschen, sowohl des guten als des bösen. — [2]) Vgl. 25, 31.

V. 28. [1]) Vgl. Joh. 8, 52; Hebr. 2, 9. — [2]) W. Grimm: regia potestate instructus. Jans. j.: in ea gloria et majestate, qua in regno meo appariturus sum. — [3]) Orig., Chrys., Hilar., Hieron. u. A.

gegenwärtig anwesenden Jüngern noch nicht gestorben sind. Es wird darum wohl nur jene Erklärung richtig sein, welche dahin geht, daß die Prophetie im eschatologischen Sinne von Jesu Wiederkunft zum letzten Gericht zu verstehen ist, jedoch derartig, daß auch die geistige, in ihren Wirkungen sichtbare Wiederkunft beim Strafgerichte über Jerusalem miteingeschlossen ist, ja in den Vordergrund der prophetischen Ankündigung gerückt wird. Das göttliche Strafgericht über Jerusalem hat aber noch ein Theil der Zuhörer Jesu erlebt. Diese Fassung der Worte Jesu, welche strenge genommen im eschatologischen Sinne zu nehmen sind, hat ihre Berechtigung in der Natur der prophetischen Redeweise, welche häufig die ferne und die nahe Zukunft mit einander verbindet, ohne den dazwischen liegenden Zeitraum anzudeuten.

Verklärung Jesu. 17, 1—13.

Marc. 9, 1—12 (griech. 9, 2—13); Luc. 9, 28—36.

Alle drei Evangelisten haben das Factum in gleichem Zusammenhange.

V. 1. „Und nach sechs Tagen nimmt Jesus den Petrus und den Jacobus und den Johannes, seinen Bruder, mit sich und führt sie nun auf einen hohen Berg abseits.“ Alle drei Evangelisten leiten die Erzählung mit einer Zeitangabe ein: Matthäus „nach sechs Tagen“, ebenso Marc. 9, 1 (2); Luc. 9, 28 verzichtet mit der Bemerkung: „ungefähr acht Tage“ auf eine ganz genaue Zeitangabe.[1]) Der terminus a quo kann nach dem Zusammenhange nur Petri Zeugnißablegung und Jesu erste Leidensankündigung sein. Durch die genaue Zeitangabe soll auf den engen Zusammenhang zwischen der Verklärung und jenen beiden Ereignissen hingewiesen werden; die Verklärung Jesu sollte die Jünger im Glauben an Christum als den Sohn Gottes stärken, sollte ihnen zeigen, daß Jesus ungeachtet seines bevorstehenden Leidens und Todes der Sohn des lebendigen Gottes sei, der nach Vollendung seines Werkes zur Herrlichkeit des himmlischen Vaters erhöht wurde; sie sollte ein Vorbild jener Herrlichkeit bieten, zu welche die Jünger selbst auf dem Leidenswege gelangen. — Zeugen der Verklärung. Die drei auch sonst bevorzugten Jünger[2]) Petrus, Jacobus und Johannes nimmt Jesus mit sich, damit sie gesetzliche

V. 1. [1]) Nach der gewöhnlichen Erklärung zählen Mt. und Mc. nur die dazwischenliegenden Tage, während Lc. auch die Grenztage dazu rechne (vgl. Aug. de cons. ev. 2, 56). — [2]) Vgl. Mc. 5, 37; Lc. 8, 51. —

Zeugen[3]) seiner wunderbaren Verherrlichung seien, wie sie bald Zeugen seiner tiefsten Erniedrigung in Gethsemane wurden.[4]) — Der Verklärungsort war ein „hoher Berg". Nach einer bis ins dritte Jahrhundert zurückgehenden Tradition war es der Berg Tabor. Er liegt etwa zwei Stunden südöstlich von Nazareth, ungefähr zwei Tagreisen von Jerusalem entfernt, ist über 600 Meter hoch und ragt etwas mehr als 300 Meter über die umliegende Ebene hervor, so daß man auf demselben eine umfassende Fernsicht hat.[5]) Das Plateau des Berges hat eine Länge von 800, eine Breite von 400 Meter.[6]) Die exegetischen und historischen Gründe, welche man in neuerer Zeit gegen diese alte Tradition vorbringt, scheinen nicht geeignet zu sein, sie zu erschüttern. Es ist nicht erwiesen, daß sich zur Zeit Christi auf dem Berge Tabor Befestigungen oder gar eine Stadt befunden haben soll, nach Flavius Josephus scheint vielmehr das Gegentheil der Fall gewesen zu sein.[7]) Ferner sagen weder Matth. 17, 21, noch Marc. 9, 29 ausdrücklich, daß Jesus erst nach der Verklärung die Reise aus der Gegend von Cäsarea Philippi nach Galiläa angetreten habe.[8])

V. 2. 1. Wunderbarer Vorgang: die Verklärung Jesu. „Und er wurde umgestaltet vor ihnen, und sein Antlitz leuchtete wie die Sonne, seine Kleider aber wurden weiß wie das Licht (der Schnee)."[1]) Nach der Bedeutung von μεταμορφοῦσθαι müssen wir an eine Veränderung der äußeren Gestalt (μορφή) Jesu denken, was ausdrücklich Luc. 9, 29 sagt: et facta est species vultus ejus altera. Worin nun diese Umgestaltung Jesu bestanden habe, deuten die folgenden Aussagen an: Jesu Antlitz strahlte in einem solchen Glanze, daß nur das reine Sonnenlicht mit ihm verglichen (ὡς) werden konnte, und sein Glanz theilte sich auch den Kleidern mit, jedoch im geringern Grade (φῶς). Das Wesen der Transfiguration Jesu wird indessen von den Exegeten verschieden gefaßt; nach der Mehrzahl derselben hat die göttliche δόξα sich nur auf dem Antlitze Jesu abgespiegelt, so daß dieses in herrlichem Glanze leuchtete;[2]) nach anderen hat die göttliche Herrlichkeit den mensch-

[3]) Deut. 19, 15. — [4]) Vgl. 26, 37 ff. — [5]) Vgl. Comm. zu Mc. S. 237 ff., dazu Keppler, Wanderfahrten und Wallfahrten 357 ff. — [6]) Vgl. Keppler l. c. — [7]) Vgl. B. J. II. 20, 6; IV. 1, 8. — [8]) Vgl. dazu Comm. zu Mc. S. 239.

V. 2. [1]) Ital. u. Vulg. haben sicut nix nach der nur durch D bezeugten Lesart ὡς χιών. — [2]) Leo, M. sermo de transfiguratione: aperit Dominus coram electis testibus gloriam suam et communem illam cum ceteris corporis formam tanto splendore clarificat ... —

lichen Leib Jesu im strengsten Wortsinne umgestaltet, so daß die Verklärung eine momentane Anticipation jenes Verklärungszustandes gewesen wäre, in dem der Heiland sich seit seiner Auferstehung immerfort befindet.[3])

V. 3. 2. Vorgang: die plötzliche Erscheinung des Moses und Elias in „Herrlichkeit", d. h. in überirdischem Glanze.[1]) Beide Männer nahmen im Volke Israel eine hervorragende, in der engsten Beziehung zum göttlichen Heilsplan stehende Stellung ein: Moses als Repräsentant des Gesetzes, Elias der Propheten. Ihre Erscheinung war somit ein Beweis der bevorstehenden Erfüllung von Gesetz und Propheten und zugleich eine Huldigung Christi als des Vollenders des Gottesreiches. Lucas allein berichtet über die Verfassung der Jünger in dem Augenblicke, da Jesus verklärt ward und die Repräsentanten des A. T. plötzlich erschienen.[2]) — Viele Exegeten sind der Ansicht, beide Persönlichkeiten seien mit ihren wirklichen verklärten Leibern erschienen.[3]) Dagegen machen andere geltend, daß diese Annahme zwar bei Elias keine Schwierigkeit habe, da er auf wunderbare Weise von der Erde entrückt wurde, wohl aber bei Moses, von dem die Schrift ausdrücklich erzählt, daß er gestorben und begraben worden sei. Diese Exegeten meinen nun, Moses und Elias seien erschienen, wie sie im Jenseits lebten, so daß also ihre Erscheinung weder die Auferweckung von den Todten noch die Verklärung ihrer Leiber zur Voraussetzung habe. Zur Erklärung dieses Umstandes weisen sie auf die Thatsache hin, daß auch die Engel in menschlichen Leibern erscheinen, ohne daß sie solche besitzen. Im gleichen Sinne äußert sich der heilige Thomas rücksichtlich des Moses: Moyses fuit ibi in anima solum. Sed qualiter visus est? dicendum, quod sicut angeli videntur.[4])

V. 4. „Petrus aber antwortete und sprach zu Jesus: Herr, es ist gut, daß wir hier sind, wenn du willst, werde ich (werden wir)[1]) drei Hütten bauen, dir eine und dem Moses eine und dem Elias eine."

---

[3]) Vgl. Comm. zu Mc. 236 f.

V. 3. [1]) Vgl. Lc. 9, 31. — Wsw. hat nach den besten Handschr. conform dem griech. Texte apparuit statt des Plur. — [2]) Vgl. Comm. zu Lc. 9, 32. — [3]) Vgl. Knabenb. zur Stelle. — [4]) Die Frage, wie Moses und Elias von den Aposteln erkannt worden seien, wird verschieden beantwortet: durch specielle Offenbarung, aus der Unterredung mit Jesus, oder weil sie in jener Gestalt erschienen seien, die man traditionell von diesen Männern festhielt.

V. 4. [1]) Tisch., W-H. haben nach ℵB... den Singul. ποιήσω statt des Plur. —

Nach Luc. 9, 33 sprach Petrus die hier mitgetheilten Worte, als Moses und Elias im Begriffe waren von Jesus zu scheiden, und wußte er nicht, was er sagte, weil er mit den übrigen Jüngern bei dem überwältigenden Eindruck des himmlischen Glanzes von Furcht ergriffen war.[2]) Petri Rede ist Ausdruck der nach der anfänglichen Furcht sich geltend machenden Freude über die Seligkeit des geistigen Genusses, welchen die Verklärungsvorgänge gewährten, und des Verlangens, sie dauernd zu genießen. Das aus einfältigem, naivem Herzen kommende Verlangen war aber unerfüllbar, d. h. der Apostel wußte nicht, was er sagte. Nach Luc. 9, 31 sprachen Moses und Elias mit Jesus über seinen Ausgang (ἔξοδος), d. h. über das Ende seines irdischen Lebens in Jerusalem.

V. 5. 3. Wunderbarer Vorgang auf dem Berge: Theophanie, deren zwei Momente durch ἰδού anschaulich vorgeführt werden.[1]) 1. Moment: „Während er noch redete, überschattete sie (nämlich Jesus, Moses und Elias) eine leuchtende Wolke." Die Wolke war leuchtend (φωτεινή), nämlich durch das von Christus ausgehende Licht; trotzdem konnte sie doch überschatten, denn sie versetzte die Gestalten in ihr in eine Art Halbdunkel, so daß sie jetzt weniger genau gesehen wurden als früher. Da die Wolke im A. T. Symbol der Gegenwart Gottes war, so verkündete die Wolkenhülle den Jüngern die gnadenvolle Anwesenheit Gottes auf dem Berge. Zugleich wird sie als Symbolisirung der Erhabenheit des N. T. gefaßt: wie die Erscheinung Jehovas auf Sinai in caligine nubis[2]) das Schattenbild des alten Bundes andeutet, so verkündet die „leuchtende" Wolke auf dem Verklärungsberge, daß nun der Bund der Gnade und Wahrheit beginne.[3]) — 2. Moment. Aus der Wolke vernahmen die Jünger die Stimme: „Dieser ist mein vielgeliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe; ihn höret."[4]) Die Schlußworte ipsum audite, welche den Nachdruck haben, beziehen sich auf die bekannte Weissagung Mosis Deut. 18, 15.[5]) Die Himmelsstimme deckt die Bedeutung der Verklärung und der wunderbaren Vorgänge bei derselben völlig auf. Jesus ist der von Moses verheißene Prophet, der Vollender der alttestamentlichen Gottesordnung, Herr und

---

[2]) Vgl. Lc. 9, 33, dazu Mc. 9, 4. 5.

V. 5. [1]) Vgl. zu 3, 16. 17. — [2]) Exod. 19, 9. — [3]) Chrys. hom. 56: ὅταν μὲν γὰρ ἀπειλῇ σκοτεινὴν δείκνυσιν ... ἐνταῦθα δὲ, ἐπειδὴ οὐ φοβῆσαι ἐβούλετο, ἀλλὰ διδάξαι νεφέλη φωτεινή. — [4]) Vgl. zu 3, 17. — [5]) Vgl. Comm. zu Joh. 1, 21.

Gebieter der ganzen Welt, dessen bisheriges Wirken dem Willen Gottes gemäß ist, dessen Wort für die Menschheit Lebensnorm ist.

V. 6. 7. Schon die Verklärung Jesu erfüllte die Jünger mit Furcht,[1]) die Erscheinung des Moses und Elias erhöhte sie.[2]) Matthäus allein berichtet, daß die Jünger zu Boden fielen, als sie die Himmelsstimme vernahmen, und von dort sich erst in Folge der Berührung durch Jesus wieder erhoben. Die Himmelsstimme verschaffte den Aposteln die volle Gewißheit von der Anwesenheit des heiligen Gottes, welche die unheiligen Menschen mit Furcht und Zittern erfüllt.[3])

V. 8. Als die Jünger aufblickten, hatten sich Moses und Elias schon entfernt, und Jesus stand wieder in seiner gewöhnlichen Gestalt vor ihnen.[1])

V. 9. Während des Herabsteigens vom Verklärungsberge ergeht an die Jünger das Verbot, von dem Gesehenen (τὸ ὅραμα) Niemandem (also auch den übrigen Aposteln nicht) vor Jesu Auferstehung etwas zu sagen.[1])

V. 10. Auf dem Rückwege (vom Berge) stellten die Jünger an Jesus die Frage: „Warum also sagen die Schriftgelehrten, daß Elias zuvor (πρῶτον) kommen müsse?" οὖν (igitur) stellt die Frage als Folgerung aus dem Vorhergehenden hin. Die Folgepartikel wird verschieden bezogen und darum auch der Sinn der Frage verschieden gefaßt.[1]) Am wahrscheinlichsten ist Folgendes: Die Jünger folgern ihre Frage aus der Anwesenheit und dem schnellen Verschwinden des Elias auf dem Verklärungsberge. Die Verklärung selbst hatte ihren Glauben an Jesu messianische Würde befestigt und ihre Hoffnung auf die baldige Errichtung des messianischen Reiches erhöht. In Folge dessen möchten sie jetzt wissen, wie es sich mit dem auf die Verheißung des Malachias gegründeten Lehrsatze der Schriftgelehrten verhalte, daß Elias zuvor, d. h. vor Aufrichtung dieses Reiches kommen müsse, um die Menschen darauf durch eine längere Wirksamkeit vorzubereiten.

V. 6. 7. [1]) Vgl. Mc. 9, 5. — [2]) Lc. 9, 34. — [3]) Vgl. Comm. zu Lc. 1, 12.

V. 8. [1]) W-H. haben nach B αὐτὸν Ἰησοῦν aufgenommen. Die Anwesenheit Jesu allein sollte die Jünger belehren: unum Jesum satis superque esse, et postquam legis et prophetarum umbra discessit, omnia in evangelio reperiri (Jans.).

V. 9. [1]) Vgl. zu 16, 20.

V. 10. [1]) Vgl. darüber bei Knabenb.

V. 11. 12. Antwort Jesu. Zuerst (V. 11) bestätigt der Heiland die Richtigkeit des Lehrsatzes der Schriftgelehrten: „der Elias kommt" und ergänzt ihn mit den Worten: „Und er wird alles wieder herstellen." ἀποκαθιστάναι = perturbatum rerum ordinem restituere. Aus dem Talmud ist ersichtlich, daß die Rabbinen dem Elias die Aufgabe zuschrieben, durch seine Thätigkeit die Regeneration des jüdischen Volks- und Staatswesens herbeizuführen.[1]) Schon der Wortlaut bei Matthäus sagt deutlich, daß der Heiland die noch bevorstehende Wiederkunft des Elias in Person vor der Parusie Christi und seine die Wiederkunft Jesu vorbereitende Thätigkeit lehrt; der Zusammenhang der Rede bei Marcus[2]) spricht dies noch bestimmter aus; die Väter und die überwiegende Mehrzahl der katholischen Exegeten bezeugen diese Auffassung,[3]) so daß Bellarmin die gegentheilige Ansicht als haeresis vel haeresi proximus error bezeichnet.[4]) — In V. 12 deckt Jesus die unrichtige Beziehung des richtigen Lehrsatzes der Schriftgelehrten auf: „Ich sage euch aber, daß Elias schon gekommen ist, aber sie anerkannten ihn nicht, sondern thaten an ihm, was sie wollten; so wird auch der Menschensohn zu leiden haben von ihnen." Die Schriftgelehrten bezogen die Verheißung der Wiederkunft des Elias auf die erste Ankunft des Messias, obgleich Malachias selbst schon eine erste und zweite Ankunft desselben nicht undeutlich unterscheidet;[5]) dagegen sagt der Heiland, der ersten Ankunft des Messias ist schon ein Elias in der Person und Wirksamkeit des Johannes vorangegangen. οὐκ ἔγνωσαν αὐτόν „sie erkannten ihn nicht an" nämlich als den gottgesandten Vorläufer des Messias.[6])

V. 13. „Da verstanden die Jünger, daß er von Johannes dem Täufer zu ihnen redete."

Bedeutung und Endzweck der Verklärung. Die Frage nach dem nächsten Zweck der Verklärung Jesu läßt sich mit großer

---

V. 11. 12. [1]) Vgl. Wünsche 203 f. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. S. 240. — [3]) Vgl. Comm. zu Mc. 241. — [4]) Vgl. De Rom. Pontif. l. 3, c. 6. — Ueber die alles wiederherstellende Thätigkeit des Elias äußert sich Mald: Quod autem Christus dicit Eliam, qui venturus est, omnia restituturum, hoc sensu mihi dicere videtur, Eliam omnia restiturum esse, partim quia multa ipse per se restituet, partim multoque magis, quia signum restitutionis omnium, i. e. consummationis saeculi futurus est. — [5]) Vgl. Malach. 3, 1 ff. mit 4, 5. — [6]) Zum Gedanken vgl. 11, 14.

Wahrscheinlichkeit beantworten, wenn wir auf den sachlichen Zusammenhang des Verklärungsberichtes mit dem Vorhergehenden achten, und ein Moment im Lucas-Evangelium nicht außer Acht lassen. Seit der Zeugnißablegung des Petrus fing Jesus an, auf sein bevorstehendes Leiden hinzuweisen. Gleichzeitig bezeichnete Jesus den Weg der Selbstverleugnung und des Kreuztragens als jenen, welchen seine Jünger wandeln müßten, und wies auf das strenge Strafgericht hin, welches bei seiner Wiederkunft in der Herrlichkeit des Vaters jenen bevorsteht, die ihn verleugnen.[1]) Endlich hat nach dem Berichte des Lucas[2]) auf dem Verklärungsberg eine Unterredung zwischen Jesus, Moses und Elias stattgefunden, deren Inhalt sein bevorstehendes Leiden und Sterben in Jerusalem war. Demnach ist der erste Zweck der Verklärung Jesu und der Vorgänge bei derselben in ihrer Beziehung auf die Apostel und auf die Gläubigen überhaupt zu suchen. Diese sollten im Glauben befestigt werden gegen die anstürmenden Zweifel in der bevorstehenden Leidenszeit, sie sollten, nachdem sie Zeugen der Huldigung waren, welche ihm die Repräsentanten des A. Bundes gebracht, nachdem sie das Zeugnis Gott Vaters vernommen hatten, die volle Gewißheit erlangen, daß ihr Meister der Richter über Todte und Lebende sei, daß er dieses Richteramt mit göttlicher Macht ausübe, sie sollten endlich in seiner Glorie ein Vorbild jener Herrlichkeit sehen, die der Meister seinen Jüngern durch den Kreuzestod bereitet hat, und in welche sie durch die gläubige Nachfolge eingehen werden.[3]) — Die Verklärung Jesu als That Gott Vaters[4]) war auch bedeutungsvoll für Christus selbst. Seine Verklärung als Abschluß seiner galiläischen Lehrthätigkeit war eine himmlische, feierliche Bestätigung dieses Wirkens, eine himmlische Belohnung für die bisherigen Leiden und Verfolgungen in Ausführung der messianischen Aufgabe, die Erscheinung des Moses und Elias bezeugte, daß durch Christi Lehrthätigkeit das Gesetz und die Propheten ihrer Vollendung entgegengeführt seien. Sie hatte ferner den Zweck, die heilige Menschheit Jesu für den Leidensweg zu stärken,

V. 13. [1]) Vgl. den Abschnitt 16, 21—28. — [2]) Lc. 9, 30. 31. — [3]) Leo, M. sermo de transfiguratione: in transfiguratione illud quidem principaliter agebatur, ut de cordibus discipulorum crucis scandalum tolleretur, nec conturbaret eorum fidem voluntariae humilitas passionis, quibus revelata esset absconditae excellentia dignitatis. Nach Chrysostomus (hom. 56) waren die Hauptzwecke der Verklärungsvorgänge: ἵνα μάθωσιν, ὅτι καὶ θανάτου καὶ ζωῆς ἐξουσίαν ἔχει δεῖξαι τοῦ σταυροῦ τὴν δόξαν, καὶ παραμυθήσασθαι τὸν Πέτρον καὶ ἐκείνους δεδοικότας τὸ πάθος καὶ ἀναστῆσαι αὐτῶν τά φρονήματα. — [4]) Vgl. 2 Petr. 1, 17.

den Sieg im Leidenskampfe vorherzuverkünden und momentan jene Glorie zu präfiguriren, welche Jesus durch Leiden für seine menschliche Natur auf immer sich verdienen sollte.

Heilung eines mondsüchtigen besessenen Knaben. 17, 14—21.

Marc. 9, 13—28 (14—29); Luc. 9, 37—44 (43).

Diese Heilungsgeschichte steht bei allen drei Evangelisten unmittelbar nach der Verklärung; der Bericht des Matthäus ist kurz und summarisch; am anschaulichsten erzählt Marcus.

V. 14. 15. Als Jesus mit den drei Jüngern vom Verklärungsberge wieder zum Volke zurückkam (am Tage nach der Verklärung),[1] bat ihn ein Mann kniefällig um Hilfe für seinen höchst unglücklichen Sohn. Die Krankheit und das Leiden des Sohnes schildert der Vater mit den Worten: „Denn er ist mondsüchtig und sehr leidend, denn oft fällt er in's Feuer und oft in's Wasser." Er war also epileptisch, und die epileptischen Erscheinungen hingen mit dem Wechsel des Mondes zusammen. Nach Marc. 9, 16. 24 war der Knabe in Folge der Besessenheit zugleich stumm und taub.[2]) Wie wir aus V. 18 ersehen, hatte sein Leiden die letzte Quelle in dämonischer Besessenheit, welche die Körperleiden steigerte.[3]) Früher schon hatte der Vater Hilfe gesucht bei den Jüngern Jesu, welche vergebliche Heilungsversuche vornahmen. Wahrscheinlich fanden sie statt, während Jesus auf dem Verklärungsberge sich befand.[4])

V. 16. Die Mittheilung des Vaters veranlaßt Jesum zur ernsten und affectvollen Strafrede: „O du ungläubiges und verkehrtes Geschlecht! wie lange soll ich bei euch sein, wie lange soll ich euch ertragen!" Verschieden beantwortet wird die Frage, wem der Tadel gelte, d. h. wer mit generatio infidelis et perversa bezeichnet sei. Die Ansicht der Mehrzahl unter den älteren Exegeten berichtet Maldonat mit den Worten: omnes fere auctores existimant Christum hoc non de discipulis, sed de parente adolescentis et de toto Judaeorum genere dixisse. Dagegen ist zu bemerken, daß nach dem Wortlaute der Rede Jesu der Tadel auch auf die Jünger zu beziehen ist. Die

V. 14. 15. [1]) Vgl. Lc. 9, 37. — [2]) Vgl. dazu noch Comm. zu Lc. 11, 14. — [3]) Vgl. die Schilderung des Leidens bei Mc. 9, 17; Lc. 9, 39. — Zur Situation bei der Ankunft Jesu vgl. Comm. zu Mc. 244 f. — [4]) Vgl. den genauen Bericht bei Mc. 9, 13—17.

vorwurfsvolle Bezeichnung „ungläubiges Geschlecht" schließt sicher die Jünger mit ein, deren Unglaube V. 19 ausdrücklich hervorgehoben wird, und die Klage, „wie lange soll ich bei euch sein, wie lange soll ich euch ertragen!" war rücksichtlich der Jünger, die im steten vertrauten Verkehre mit Jesu standen, ganz besonders berechtigt.[1])

V. 17. Heilung. Jesus herrschte ihn an, nämlich mit seinem Herrscherworte, womit zugleich der Befehl zum Weichen gegeben war.[1]) Der Befehl galt, wie der Zusammenhang zeigt, dem Dämon. Von der Vulgata wird αὐτῷ auf den Besessenen bezogen nach der biblischen Darstellungsweise, welche häufig den Dämonischen und den Dämon verwechselt.[2])

V. 18. 19. Auf die Frage, welche die Jünger nach der Ankunft im Hause[1]) an den Herrn gestellt haben, gibt er die Antwort: Ihr vermochtet den Dämon nicht auszutreiben „wegen eures Unglaubens".[2]) Der Ausdruck Unglaube ist hier nur in relativem Sinne zu fassen und bezeichnet auf Seite der Jünger einen Mangel an festem Glauben auf ihren göttlichen Meister als Wunderthäter und an Zuversicht auf die ihnen als seinen Bevollmächtigten verliehene Wunderkraft.[3]) — In feierlicher Rede fährt der Heiland fort: „Denn wahrlich ich sage euch, wenn ihr Glauben habet wie ein Senfkorn, so möget ihr sagen zu diesem Berge: hebe dich weg von dort, und er wird sich wegheben, und nichts wird euch unmöglich sein." πίστις ist zunächst der wunderthätige Glaube (fides miraculorum), d. h. der Glaube an Jesu Wundermacht. Selbstverständlich ist der Glaube im weiteren Sinne vorausgesetzt, da er ja die Grundlage des Wunderglaubens bildet. Den Wunderglauben vergleicht der Heiland mit einem Senfkorn.[4]) Nach dem constanten Sprachgebrauche ist auch hier die Kleinheit der Vergleichungspunkt. Die Frage, warum der Heiland den die Berge versetzenden Glauben, von dem auch der Apostel Paulus spricht,[5]) mit dem kleinen Senfkorn vergleiche, wird verschieden beantwortet. Es solle durch die bildlichen Ausdrücke „Senfkorn", „Berge" die alles besiegende Kraft des Glaubens recht anschaulich gelehrt und zugleich angedeutet werden,

---

V. 16. [1]) So auch Schanz, Knabenb. u. A.

V. 17. [1]) Ueber die Bedeutung von ἐπιτιμᾶν vgl. zu 8, 26. — [2]) Vgl. Mc. 9, 24—26.

V. 18. 19. [1]) Vgl. Mc. 9, 27. — [2]) Tisch., W-H. haben nach ℵB... ὀλιγοπιστίαν. — [3]) Vgl. zu 10, 1. — [4]) Vgl. zu 13, 31. 32. — [5]) Vgl. 1 Cor. 13, 2. —

daß mit dem Glauben zugleich die Demuth verbunden sein müsse.[6]) Dagegen meinen ältere Erklärer: Mit dem Senfkorn werde hier der Glaube verglichen nicht nach der Kleinheit des Senfkornes, sondern nach der scharfen Kräftigkeit des Senfes.[7]) In der bildlichen Rede vom Bergversetzen lehrt der Heiland anschaulich die Alles besiegende Kraft des Glaubens.[8]) Auch die buchstäbliche Erfüllung durch Gregor Thaumat. bezeugt die Geschichte.[9])

V. 21. Mit den Worten: „diese Art aber fährt nicht aus, außer durch Gebet und Fasten"[1]) wendet sich Jesus wieder zum vorliegenden Falle zurück. δέ ist fortführend und steigernd. Mit τοῦτο γένος bezeichnet der Herr eine bestimmte Klasse unter den Dämonen, welche, wie der soeben ausgetriebene, einen höheren Grad von Bosheit und Gewalt besitzen, nicht das Geschlecht der Dämonen überhaupt.[2]) Je mächtiger und boshafter nämlich der Dämon ist, welcher einen Menschen in Besitz genommen hat, desto stärker muß auch die geistige Waffenrüstung des Dieners Christi sein, wenn er ihn austreiben will. So kann es also Dämonen geben, zu deren Vertreibung außer dem Glauben noch (specielles) Gebet und Fasten nothwendig ist. Die Macht über die dämonische Gewalt wird nämlich desto größer, je mehr der Mensch den Einflüssen der sinnlichen Welt entrückt, je inniger er mit Gott verbunden ist. Ersteres geschieht vorzugsweise durch Fasten, letzteres durch Gebet. Darum fordert der Herr von seinen Jüngern zur Austreibung gewisser Dämonenarten neben dem Alles überwindenden Glauben noch insbesondere Fasten und Gebet, weil er will, daß sie im Kampfe gegen den Teufel mit einer doppelten Waffenrüstung erscheinen: mit der Waffenrüstung des Glaubens, welche der Herr ihnen angezogen hat, und der des Fastens und Gebetes, welche sie sich selbst bereitet haben.

---

[6]) Jans.: comparatio fit simul ratione quantitatis minimae et virtutis maximae. — [7]) So Hieron. zur Stelle, Aug.: tract. 40 in Joan., Beda u. A. — [8]) Vgl. 1 Joh. 5, 4; dazu noch Wünsche zur Stelle. — [9]) Vgl. Knabenb. zur Stelle.

V. 21. [1]) Tisch. u. W.-H. haben den Vers, welcher ℵ*B fehlt, gestrichen; derselbe ist aber, weil sehr stark bezeugt, als echt festzuhalten. — [2]) Mald.: loquitur Christus de certo aliquo daemoniorum genere, in quo expellendo plus sit quam in aliis difficultatis, ita ut orationem etiam atque jejunium oporteat adhibere. — Dagegen denken Chrys., Euthym., Thomas von Aq. u. A. an das Geschlecht der Dämonen überhaupt.

Zweite Leidensankündigung. 17, 22. 23.

Marc. 9, 29—31 (9, 30—33); Luc. 9, 44. 45.

Der Zusammenhang ist bei allen Evangelisten gleich.

V. 22. 23. „Während sie aber in Galiläa umherwanderten, sprach Jesus zu ihnen: Der Menschensohn wird in Menschenhände überliefert werden, und sie werden ihn tödten, und am dritten Tage wird er auferstehen. Und sie wurden sehr betrübt." Diese wiederholte Hinweisung auf den bevorstehenden Tod,[1]) welche alle drei Evangelisten berichten, erfolgte während einer Wanderung in Galiläa, wahrscheinlich auf dem Wege nach Kapharnaum.[2]) Der Zeit nach geschah sie jedenfalls bald nach der Verklärung und der Heilung des mondsüchtigen besessenen Knaben. Nach Marcus war der Herr damals vorzugsweise mit dem Jüngerunterrichte beschäftigt.[3]) Der Grund des erneuten Hinweises auf die bevorstehende Trauerzeit liegt lediglich in der Wichtigkeit der Sache. Nicht oft genug konnten die Jünger auf die nahe Entscheidung vorbereitet werden, damit, wenn selbe erfolgte, sie sich zu fassen wüßten. Deßhalb wird bei Lucas die Ankündigung mit der Aufforderung eingeleitet, die Worte dem Gedächtnisse wohl einzuprägen.[4]) Den Ausdruck „Menschensohn in Menschenhände (überliefert)" finden die Exegeten mit Absicht gewählt: Der Erlöser der Menschen wird überliefert werden Menschen, welche zu erlösen er gekommen ist. Die Wirkung dieser Ankündigung: große Trauer. Die Jünger verstanden noch nicht das Wort Jesu, d. h. nach ihrem Denken und Sinnen hatten sie kein Verständniß für die Leidensankündigung, aber eine trübe Ahnung stieg in ihnen auf.[5]) Lucas erwähnt die Verkündigung der Auferstehung nicht.

Der Stater im Munde des Fisches. 17, 24—27.

Nur Matthäus berichtet über diesen Vorgang.

V. 24. Als Jesus mit den Jüngern wieder nach Kapharnaum gekommen war, traten an Petrus die Sammler der Didrachmen heran mit der Frage: „Zahlt euer Meister nicht die Doppeldrachme?" — οἱ λαμβάνοντες steht substantiv. = die Sammler. τὰ δίδραχμα = die (attischen) Doppeldrachmen; eine solche kam im Werthe einem

V. 22. 23. [1]) Vgl. zu 16, 21. — [2]) Vgl. zu V. 24. — [3]) Vgl. zu Mc. 9, 30. — [4]) Vgl. Lc. 9, 44. — [5]) Vgl. Comm. zu Mc. 9, 31.

halben heiligen Sekel gleich.[1]) Im Anschlusse an Exod. 30, 11—16 (vgl. 38, 25 ff.) verpflichtete sich das Volk unter Nehem. freiwillig[2]) jährlich „zum Dienste des Hauses Gottes“ den dritten Theil eines Sekels zu geben. Dieses Drittel scheint bald zu einem halben heiligen Sekel (Doppeldrachme) erhöht worden zu sein, welche Summe zur Zeit Christi jeder freie Jude, der das zwanzigste Lebensjahr erreicht hatte, an den Tempel zahlen mußte.[3]) Nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels forderte Vespasian diese Steuer von allen Juden für den Jupiter Capitolinus ein.[4]) Die Einsammlung geschah im Monate Adar (Februar) und sollte am ersten Nisan, vierzehn Tage vor dem Pascha, beendet sein. Die Frage an Petrus wird gewöhnlich dahin verstanden, die Sammler hätten bei Jesus, dessen messianischer Ruf ihnen sicher bekannt war, vorausgesetzt, daß er Befreiung von der Tempelsteuer beanspruche. Andere fassen sie einfach als milde Form der Aufforderung zum Zahlen.[5])

V. 25. Ohne Zögern antwortete Petrus mit Ja. Aus dieser Antwort Petri darf nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß Jesus früher die Tempelsteuer immer bezahlt habe. Die bejahende Antwort Petri war, wie aus der folgenden Rede Jesu hervorgeht, tadelnswerth aus dem Grunde, weil sie nicht im Einklange stand mit dessen Zeugnisse, daß Jesus der Sohn Gottes, des Herrn des Tempels, sei.[1]) — Darum bringt Jesus das Verhalten Petri, von dem er vermöge seiner Allwissenheit Kunde hat, zur Verhandlung. Als nämlich Petrus nach Hause kam (also außer dem Hause wurde er gefragt), da kam ihm

---

V. 24. [1]) Die attische Drachme war seit der Eroberung Macedoniens und Achaias durch die Römer dem römischen Denar an Werth officiell gleichgesetzt. Da der Denar einen Werth von etwa 80 Hellern unserer Währung hatte, so kam die Doppeldrachme (= 2 Denare oder ½ Sekel, vgl. dazu Comm. zu Luc. S. 57) etwa 1 Krone 60 Heller gleich. Schürer (2, 206) bestimmt sie auf 1 M. 31 Pf. deutscher Reichswährung. Die althebräische oder tyrische Drachme scheint zwar Flavius Josephus der attischen an Werth völlig gleichgestellt zu haben (B. J. II. 21, 2), aber sie ist etwas geringer gewesen als diese. — [2]) Vgl. Nehem. 10, 32. — [3]) Vgl. Antt. XVIII. 9, 1. Josephus führt diese Steuer auf einen allgemeinen jüdischen Brauch zurück. — [4]) Vgl. B. J. VII. 6, 6: Dio Cassius 66, 7. — [5]) Mit Unrecht hält Maldonat für wahrscheinlich die Meinung des Hieronymus und Hilarius: qui existimat, hoc illud tributum esse, quod Augustus Judaeis imposuit, cum jussit, ut universus orbis describeretur. Unter den Neuern Wieseler, Chronol. Synopse 265 ff. und Beiträge 109 ff.

V. 25. [1]) Vgl. 16, 16. —

Jesus, bevor jener vom Vorfalle Mittheilung machen konnte, mit der Frage zuvor: „Was dünket dir, Simon? die Könige der Erde, von wem nehmen sie Zölle oder Steuern? von ihren Söhnen oder den Fremden (d. h. Unterthanen)?“ [2])

V. 26. Aus der richtigen Antwort Petri „Von den Fremden“ folgert Jesus: „Also sind die Söhne (der Könige) frei.“ Die Anwendung dieses Satzes auf den vorliegenden Fall ergab sich von selbst: Jesus als der wahre Sohn Gottes ist frei von der an den Tempel Gottes zu entrichtenden Steuer.

V. 27. Da der Mehrzahl der Juden Jesu messianische Würde und somit auch seine persönliche Freiheit von der Tempelsteuer nicht bekannt war,[1]) so würde eine Verweigerung derselben Aergerniß erregt haben; deshalb gebietet Jesus dem Petrus, die Steuer zu zahlen: „Gehe an den See, wirf die Angel aus und den ersten (aus der Tiefe) heraufsteigenden Fisch nimm, und nachdem du seinen Mund geöffnet hast, wirst du einen Stater[2]) finden; diesen nimm und gib ihnen für mich und dich.“ Die ebenso einfach als bestimmt gehaltene Darstellung bekundet auf den ersten Blick ein wunderbares Ereigniß, und es sind die verschiedenen den Wundercharakter des Ereignisses negirenden Erklärungsversuche mit den Schriftworten geradezu unvereinbar. Auf die Frage, warum Jesus dieses Wunder gewirkt habe, antwortet Chrysostomus ganz allgemein: Jesus hat sich durch die Art und Weise, wie er die Tempelsteuer zahlte, als der bekundet, der er in Wahrheit ist.[3]) Der Befehl an Petrus war für diesen eine Glaubensprüfung. Das Wunder der Allmacht befestigte den Apostel im Glauben, daß der Meister Gebieter der Natur, Sohn Gottes sei; durch die Zahlung der Tempelsteuer auch für den Apostel wurde dieser belehrt über den großen Wert der gläubigen Hingabe an Jesu Wort und über die hohe Würde, welche

---

[2]) τὸ τέλος = tributum, ist wesentlich die sog. indirecte Steuer, der Zoll (= vectigal, portorium) für Ein- und Ausfuhr von Handelsartikeln; κῆνσος (bei den Griechen φόρος, vgl. Comm. zur Leidensgesch. 238) = census ist die sog. directe Steuer, das tributum solii vel agri (Grundsteuer) und das tributum capitis, welches im engsten Sinne die Kopfsteuer und auch die Einkommen- oder Vermögenssteuer in sich schloß. Vgl. Schürer 1, 429.

V. 27. [1]) Vgl. zu 16, 13. 14. — [2]) στατήρ eine Silbermünze = zwei Doppeldrachmen (vgl. Anm. zu V. 24). — [3]) Chrys. hom. 58: καὶ αὐτῷ δὲ τῷ τῆς δόσεως τρόπῳ δείκνυσιν ἑαυτὸν πάλιν. —

er als Diener des Herrn einnehmen sollte.[4]) Mit dieser Zweckbestimmung des Wunders erledigt sich von selbst die Frage, warum der Herr nicht auf natürlichem Wege das nöthige Geld herbeigeschafft habe.

Rangstreit der Jünger. 18, 1—14.

Marc. 9, 32—36; Luc. 9, 46—48.

Der Zusammenhang ist in allen drei Evangelien wesentlich derselbe, nur haben Marcus und Lucas den Bericht unmittelbar nach der zweiten Leidensankündigung, weil sie die Erzählung vom Steuerzahlen übergehen.

V. 1. In jener „Stunde", d. h. damals, als Jesus nach dem Vorgange (17, 24—27) noch im Hause des Petrus zu Kapharnaum sich aufhielt, traten die Jünger (unter ihnen auch Petrus, den wir uns nach Ausführung des Auftrages [17, 27] zurückgekehrt denken müssen) an Jesus mit der Frage heran: „Wer ist denn nun größer im Himmelreiche?" μείζων = größer an Rang und Macht. Matthäus allein bemerkt, daß es sich um die Größe im Messiasreiche handelte. Die Jünger glaubten nach den letzten Ereignissen dessen Errichtung als nahe bevorstehend, weshalb sie auch das anschaulich schildernde Präsens ἐστίν gebrauchen. Die Frage wird mit ἄρα aus dem Vorhergehenden gefolgert. Nach dem Contexte bei Matthäus war die dem Petrus soeben bei der Tributzahlung zu Theil gewordene Auszeichnung Veranlassung zur Frage,[1]) welche indessen im Kreise der Jünger schon früher auf dem Wege nach Kapharnaum angeregt worden war, und zwar wegen der offenkundigen Bevorzugung sowohl des Petrus allein vor Allen, als auch desselben und der zwei andern Jünger vor den Uebrigen. Nach Matthäus war also eine directe Frage der Jünger Veranlassung zur folgenden Rede Jesu; anders nach Marcus und Lucas.[2]) — Ausgleichung: Am kürzesten referirt Lucas, nur die Sache und nicht die Umstände mittheilend. Die zwei anderen Evangelisten ergänzen sich. Die Jünger stritten schon auf dem Wege nach Kapharnaum, wer der Größere sei, und als sie, zu Hause angelangt, vom Herrn nach dem Grunde des Streites gefragt wurden, schwiegen sie anfänglich aus

[4]) Chrysostomus (l. c.) findet in der Thatsache, daß Marcus, der Interpret des Petrus, diesen den Apostel auszeichnenden Vorfall mit Stillschweigen übergeht, ein Zeichen der Demuth des Apostels.

V. 1. [1]) So Orig., Chrys. (hom. 58), Hieron. zur Stelle u. A. — [2]) Vgl. Mc. 9, 32; Lc. 9, 46. —

Scham. (Marc.) Nachher veranlaßte sie die erneute Bevorzugung Petri, die Frage direct dem Herrn vorzulegen. (Matth.)[3])

V. 2—4. Antwort Jesu. Da der Streit der Jünger seinen Grund theils in einer unrichtigen Vorstellung vom Messiasreiche hatte, theils in wirklich ehrgeizigem Streben, so stellt Jesus die Bedingung des Eintrittes in's Messiasreich an die Spitze (V. 3) und folgert daraus (V. 4) die sittliche Verfassung, durch die eine höhere Stelle in demselben erlangt wird.

Um die Belehrung und Ermahnung recht nachdrucksvoll zu machen, stellt der Heiland ein Kindlein in die Mitte der Jünger. Nach der Tradition soll es der hl. Ignatius gewesen sein.[1]) Nach Marcus sprach Jesus sitzend zu den um ihn versammelten Aposteln.[2]) — Der Heiland belehrt seine Jünger in nachdrucksvoller Weise, daß sie nur auf dem Wege der Verdemüthigung zur Größe im Messiasreiche gelangen:[3]) „Wahrlich sage ich euch, wenn ihr euch nicht bekehret und werdet wie die Kindlein, werdet ihr nicht gehen in das Himmelreich." στρέφεσθαι ist von der sittlichen Umkehr zu verstehen. Diese muß dahin führen, daß die Jünger werden „wie die Kindlein", d. h. sie müssen Kindersinn sich zu eigen machen; nur kindliche Anspruchslosigkeit, Einfalt, Offenheit, Demuth und Sanftmuth befähigen zum Eintritte in's Himmelreich. — Vers 4 enthält eine Folgerung aus V. 3. Weil Kindersinn nöthig ist, um überhaupt in's Messiasreich eintreten zu können, so folgt daraus, daß nur jener ein Größerer in diesem Reiche ist, der sich demüthigt.

V. 5. Im engen Zusammenhange mit dem Vorhergehenden nimmt jetzt der Heiland Anlaß, von der Behandlung der „Kinder" zu reden, um zu zeigen, wie der geforderte Kindersinn sich im Leben bethätigen müsse, um über den hohen Wert der demüthigen Dienstleistung vor den Augen des Herrn zu belehren: „Und wer ein derartiges Kind aufnimmt auf meinen Namen hin, der nimmt mich auf." παιδίον τοιοῦτον = ein derartiges Kindlein ist zunächst durch das dastehende Kindlein veranlaßte Bezeichnung der bescheidenen, demüthigen, hilfebedürftigen Gläubigen, dann aber auch Bezeichnung der wirklichen

---

[3]) Vgl. Comm. zu Mc. S. 252.

V. 2—4. [1]) Nicephorus Call. h. e. 2, 35 (M. P. Gr. CXLV.). — [2]) Vgl. Mc. 9, 34. — [3]) Bei Marc. (9, 34) tritt der Gedanke in den Vordergrund, wie die Größe im Messiasreiche sich bekunden muß.

Kinder.[1]) Das Verbum suscipere bezeichnet die Aufnahme, um für die geistigen und leiblichen Bedürfnisse zu sorgen; das Pronomen unum weiset hin auf den großen Wert Eines solchen Kindleins. Motiv der Aufnahme: auf Grund meines Namens, d. h. weil Christus diese Aufnahme will, und weil das aufzunehmende Kind Christo gehört.[2]) Wer ein solches Kindlein, einen Gläubigen, aufnimmt um Christi willen, der nimmt den Herrn selbst auf.[3])

V. 6. Strafankündigung an jene, welche die παιδία ärgern. σκανδαλίζειν ist ein Verb. der biblischen und kirchlichen Gräcität und bedeutet: im Glaubensleben zum Falle bringen, was natürlich auf die verschiedenste Weise geschehen kann. Die Größe eines solchen Vergehens wird vom Heilande dargelegt durch den Hinweis auf die große Strafe, welche dasselbe verdient: es ist ein todeswürdiges Vergehen. Die Redeweise ist bildlich. μύλος ὀνικός ist der Mühlstein, welcher vom Esel getrieben wird (auch blos ὄνος genannt), also ein großer Stein.[1]) Die Todesstrafe des Ersäufens war zwar keine jüdische, wohl aber war sie den Juden bekannt.[2])

V. 7. Mitleidsvoll spricht der Heiland zuerst einen Weheruf über die Menschheit, weil sie den Aergernissen ausgesetzt ist. „Wehe der Welt von wegen der Aergernisse." vae an erster Stelle ist nicht ein „Strafwehe", sondern ein Wehe des Mitleides.[1]) τῷ κόσμῳ = der Menschheit, welche als solche den Aergernissen ausgesetzt ist. Das „Wehe", welches über die Menschheit ausgesprochen werden muß, hat seine Ursache in den Aergernissen, die gegeben werden; denn die Aergernisse sind eine große Gefahr für die Menschen, weil durch sie Viele zum Falle gebracht werden.[2]) — Den Weheruf erläuternd fährt der Heiland fort: „Denn es ist nothwendig, daß Aergernisse kommen; doch wehe dem Menschen, durch welchen das Aergerniß kommt." Die Nothwendigkeit, daß Aergernisse kommen, hat ihren Grund in der gegen-

---

V. 5. [1]) a Lap., Schegg, Bisp. Vgl. Comm. zu Mc. S. 254. — Dagegen denken andere (z. B. Chrys., Hieron.) nur an demüthige Gläubige, andere wieder nur an Kinder im physischen Sinne, Knabenb.: primo et per se intelligi vere parvulos aetate certum videtur. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. S. 254. — [3]) Zum Gedanken vgl. 10, 40 ff.; 25, 35 ff.

V. 6. [1]) Vgl. zu Mc. 258. — Die Wassermühlen waren im Alterthum erst seit der römischen Kaiserzeit bekannt. — [2]) Vgl. Schegg, Bibl. Arch. 690.

V. 7. [1]) Mald.: Miserans Christus dicit vae. — [2]) Vgl. W. Grimm zu ἀπό.

wärtigen sittlichen Beschaffenheit der Welt, in der Irrthum und Sünde herrschen und häufig das Böse über das Gute die Oberhand gewinnt. Weil aber jeder Mensch sittliche Freiheit besitzt, so spricht der Heiland das Strafwehe über den, der Aergerniß gibt.

V. 8. 9. Wegen der großen Gefährlichkeit des Aergernisses muß sich der Mensch mit der strengsten Selbstverleugnung hüten, sich durch ein gegebenes Aergerniß zur Sünde verführen zu lassen. Hände, Füße, Augen werden genannt als Organe, durch welche vorzugsweise die verführerischen Wirkungen der gegebenen Aergernisse in's Innere des Menschen geleitet werden; und es ist demnach die Forderung, Hand und Fuß abzuhauen ..., anschauliche Darstellung der Nothwendigkeit, die Abtödtung als Mittel gegen die verführerischen Wirkungen der Aergernisse und als Bedingung zur Erlangung des ewigen Lebens zu üben. Viele Exegeten deuten die Ausdrücke: Hand, Fuß abhauen ... als Aufforderung, jede Gemeinschaft mit solchen Menschen zu lösen, welche Aergerniß geben.[1])

V. 10. Weitere Warnung vor dem Aergernißgeben. Weil dasselbe seine Veranlassung sehr häufig in einer Geringschätzung und Nichtachtung des Nebenmenschen hat, darum die Warnung: „Sehet zu, daß ihr nicht einen dieser Kleinen verachtet."[1]) Der Ausdruck μικροί dürfte hier, weil das Pron. τοιοῦτος fehlt (vgl. V. 5), zunächst und direct nur von den dem Alter nach Kleinen (= natu minores, i. e. infantes) zu verstehen sein. Nach dem Zusammenhang kann aber auch die Folgerung gezogen werden auf Menschen, welche Kindersinn haben oder in der Lage von armen, hilfebedürftigen Kindern sind.[2]) Grund der Warnung: „Denn ich sage euch, daß ihre Engel im Himmel allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel sehen." Der Heiland bestätigt hier feierlich die Lehre des A. T. vom Dienste der Engel bei den Menschen. Durch die bildliche Redeweise vom Schauen des An-

V. 8. 9. [1]) Vgl. Comm. zu Mc. 260 f.; zum Gedanken vgl. Mt. 5, 29. 30. — καλόν — ἤ; der Positiv mit nachfolgendem ἤ zur Bezeichnung des Comparativs ist in der LXX häufig, findet sich aber auch bei Klassikern. χωλός = hinkend, geht auf den Fuß; κυλλός, curvus, geht auf die Hand: verkrüppelt.

V. 10. [1]) ὁρᾶν = cavere, zusehen. Die Construction stellt die Warnung als eine eindringliche hin. — [2]) So auch Knabenb.; nach Chrys. hom. 59 hat der Heiland nicht wirkliche Kinder im Auge, sondern τοὺς πτωχούς, τοὺς εὐκαταφρονήτους, τοὺς ἀγνῶτας. Geradezu doppelsinnig nehmen den Ausdruck Schegg, Schanz u. A., nur an Demüthige denkt Jans., an Gläubige überhaupt Mald., Laur. u. A. —

gesichtes Gottes werden die zum Dienste der μικροί bestimmten Engel nach orientalischem Sprachgebrauche als die vornehmsten, als die vertrautesten Diener Gottes bezeichnet.[3]) Natürlich darf aus der bildlichen Redeweise nicht gefolgert werden, daß einzelne Engelchöre das Angesicht Gottes nicht sehen oder gar, daß einzelnen Engeln zur Strafe für die nicht sorgfältige Beschützung der anvertrauten Menschen zeitweilig verboten werde, vor dem Angesichte Gottes zu erscheinen (Origenes). Weil demnach die „Kleinen" Gegenstand besonderer göttlicher Vorsorge sind, so wird die Strafe für jene, die ihnen Aergerniß geben, desto empfindlicher sein. — Unsere Stelle lehrt zunächst nur, daß Fromme und Gläubige einen (Schutz-) Engel haben; die weitere Frage, ob überhaupt jeder Mensch sich eines solchen zu erfreuen habe, berührt der Heiland nicht. Darum ist dies auch eine alte Streitfrage, wenngleich die Mehrzahl der Väter und Theologen der Meinung des heiligen Hieronymus beipflichtet: Magna dignitas a n i m a r u m ut u n a q u a e q u e habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum. — Neben Matth. 18, 10 enthält das neue Testament noch folgende classische Stellen für die Lehre von den Schutzengeln: Apg. 12, 15 und Hebr. 1, 14.

V. 11. Der Vers gibt einen zweiten Grund (γάρ)[1]) an, warum die Kleinen nicht geringgeschätzt (geärgert) werden dürfen: Christus ist gekommen, das Verlorene zu retten, also würde dem Zwecke der Ankunft Jesu und seinem Werke direct entgegengehandelt durch das zum Verderben führende Aergernißgeben. Das Neutrum ἀπολωλός bei Personen ist gewählt, um den Begriff recht zu verallgemeinern: die ganze durch den Sündenfall dem Untergange anheimgefallene Menschheit.[2]) Gerade die Wahrheit, daß Christus gekommen ist, um vom Verderben zu erretten, muß den Menschen, wenn er nicht alles christlichen Gefühles ledig ist, von dem zum Verderben führenden Aergernißgeben zurückschrecken.

V. 12—14. Die in V. 10 ausgesprochene Wahrheit wird hier sehr anschaulich in einem Bilde geschildert, dessen Bedeutung den

---

[3]) Vgl. 4 Kön. 25, 19. Mald.: Sumpta est ex aulae consuetudine metaphora, ubi quo quis honoratior est, eo propinquior est regi eoque frequentius in ejus conspectu versari solet.

V. 11. [1]) Der Vers fehlt in ℵBL, Minusk., in mehreren Vers. und bei einigen Vätern, wird von Lachm., Treg., Tisch., W-H. als unecht gestrichen (vgl. Luc. 19, 10). — [2]) Vgl. Comm. zu Joh. 3, 6.

Jüngern aus der A. T. Redeweise hinlänglich bekannt war. „Was dünket euch? Wenn Jemand hundert Schafe hat, und es geht eines von ihnen irre, wird er nicht die neunundneunzig zurücklassen auf den Bergen und fortgehen, um jenes zu suchen, welches irre ging? Und wie es sich gefügt, daß er es findet, wahrlich ich sage euch, er freut sich über selbes mehr als über die neunundneunzig, welche nicht irre gegangen sind. Also ist es nicht Wille bei eurem Vater, der im Himmel ist, daß eines dieser Kleinen verloren gehe.“ [1]) Um der Rede Lebendigkeit und Nachdruck zu geben, fordert der Heiland direct das Urtheil seiner Jünger heraus mit der Frage: „Was dünket euch?“ Der Zug des Gleichnisses, daß der Hirte über das Eine wiedergefundene Schaf sich mehr freut, als über die neunundneunzig, die nicht in Verlust geriethen, ist ganz psychologisch; denn es liegt in der Natur des Menschen, daß ihm im Momente eines erlittenen Verlustes der Werth des verlorenen Gegenstandes so hoch erscheint, daß für den Augenblick die nicht verlorenen Gegenstände gleichsam als werthlos gelten.[2]) Abgebildet wird dadurch der sehr hohe Werth der Menschenseele. Da die einzelnen Züge des Gleichnisses in dem gebrauchten Bilde ihren Grund haben, so sind sie in der Anwendung der durch das Gleichniß dargestellten Idee gemäß zu interpretiren und nicht dem Wortlaute nach zu pressen. So werden z. B. die neunundneunzig Schafe in der Parabel darum vom Hirten verlassen, weil ihm sonst das Suchen des verlorenen Schafes nicht möglich wäre. Der Idee des Gleichnisses gemäß wird dadurch nur die große Sorge des göttlichen Hirten um ein verlorenes Schaf und nicht etwa Sorglosigkeit gegen die nicht verlorenen Schafe abgebildet. — Beachte noch: Da eine verloren gegangene Seele mit dem Aufgebote aller Anstrengung und Sorge gerettet werden muß, wie unverantwortlich und sträflich ist es, eine Seele durch Aergernißgeben in's Verderben zu führen! Und erst, wenn es durch den bestellten Hirten der Heerde Christi geschähe![3])

V. 12—14. [1]) ἐπὶ τὰ ὄρη ist mit ἀφήσει (so Lachm., W-H. nach ℵ B L..., dagegen Tisch. nach ℵ ... ἀφείς) zu verbinden; die Präpos. mit dem Accus. drückt anschaulich aus, wie sich die weidende Heerde über den Berg hin ausbreitet. Die gedruckte Vulg. hat relinquit, Wsw. dagegen nach den besten Vulgatahandschriften relinquet. Ebenso hat er gaudebit statt gaudet. — [2]) Der hl. Augustinus bespricht die in diesem Zuge der Parabel abgebildete Wahrheit in seinen Bekenntnissen 8, 4 und stellt den Satz auf: Ueberall geht der größeren Freude die größere Pein voraus. Die älteren Exegeten sprechen auch von gaudium habituale und actuale. — [3]) Die gleiche Parabel hat Luc. 15, 3—7 mit schärferer Hervorhebung

Die brüderliche Zurechtweisung. 18, 15—20.

Zusammenhang. Christus, der gute Hirte, sucht mit größter Liebe und Sorgfalt die verlorenen Schafe auf und führt sie zur Heerde zurück; aber auch der Christ darf nicht gleichgültig bleiben gegen das Wohl des Mitchristen. Wenn darum dieser sich versündigt und damit den Weg zum Untergange betreten hat, so muß er ihn wieder für das Heil zu gewinnen suchen. Die Pflicht dieser Rettungsversuche und die Art und Weise ihrer Ausführung bilden den Inhalt dieses Abschnittes.

V. 15. „Wenn aber dein Bruder (wider dich) gesündiget hat..."[1]) ἀδελφός ist der christliche Mitbruder; als Glieder der Einen Kirche Christi sind die einzelnen Christen unter einander durch das geistliche Band der Bruderliebe verbunden. ἁμαρτάνειν, peccare, bezeichnet nicht blos das Sichversündigen des Christen durch Aergernißgeben, sondern steht allgemein = sündigen, eine Sünde begehen. Die Worte des Herrn werden allgemein von der sogenannten correctio fraterna erklärt. Eine Schwierigkeit besteht aber darin, daß nach der am besten bezeugten Leseart, welcher auch die Vulgata folgt, die brüderliche Zurechtweisung auf die Versündigung gegen die Nächstenliebe restringirt zu werden scheint, da sie doch thatsächlich bei jeder Versündigung des Mitbruders stattzufinden hat. Die Schwierigkeit wird verschieden gelöst. Nach den Einen sind zwar die Worte peccare in te strenge auf persönliche Beleidigungen zu beschränken, aber es will der Heiland durch das Gebot der Zurechtweisung in diesen Fällen die Unzulässigkeit und Unerlaubtheit der Rache bei persönlichen Beleidigungen lehren; nach Anderen schließen die Worte alle Versündigungen des Mitbruders in sich, so daß das Gebot der Zurechtweisung bei persönlichen Beleidigungen nur eine beispielsweise Belehrung über das Verhalten des Christen gegen den fehlenden Mitchristen überhaupt sei.[2])

der einzelnen Züge. Der Zusammenhang ist dort ganz anders; der Herr gebraucht sie mit anderen, um die Pharisäer zurückzuweisen, welche über seinen Umgang mit Zöllnern und Sündern murrten. Jedenfalls wurde dasselbe Gleichniß vom Herrn zweimal vorgetragen.

V. 15. [1]) Lachm., Tisch., W-H. haben εἰς σέ nach ℵB... gestrichen; die gedruckte Vulg. hat peccare in te, Wsw. hat in allen von ihm verglichenen Handschriften den Beisatz gefunden, doch scheint er in einzelnen Vulgatahandschr. gefehlt zu haben (vgl. Knabenb.). Leichter erklärbar ist die Weglassung der ursprünglichen Worte als deren spätere Hinzufügung. Darum dürfte wegen der überwiegenden Bezeugung an der Echtheit festzuhalten sein (anders Knabenb.). — [2]) Mald.: Credo

Erste Stufe der brüderlichen Zurechtweisung: „Weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein; wenn er dich hört, so hast du deinen Bruder gewonnen.“ Unter vier Augen soll also die Zurechtweisung stattfinden; denn sie muß ein Act der Liebe sein und die Rettung des fehlenden Bruders bezwecken und darum alles meiden, was den fehlenden Mitbruder beschämen und seine Umkehr erschweren könnte.[3]) Wenn er deiner Rüge Gehör gibt (= ἀκούειν) und in Folge davon in sich geht, so hast du ihn gewonnen, nämlich für das Himmelreich, das er zu verlieren in Gefahr war.

V. 16. Zweite Stufe. Wenn die erste Art der Zurechtweisung nicht zum Ziele führt, so werde ein neuer Weg eingeschlagen. Der Zurechtweisende ziehe einen oder zwei Zeugen herbei, und vor diesen, zugleich auch von diesen (vgl. V. 17) erfolge von Neuem die Zurechtweisung. Zweck der Beiziehung von Zeugen: „Damit auf zweier oder dreier Zeugen festgestellt werde jedes Wort.“[1]) ῥῆμα bezeichnet im Zusammenhange unserer Stelle das sittliche Verhalten des Mitbruders, welches Veranlassung und Gegenstand der Zurechtweisung ist.[2]) Die beigezogenen Zeugen sollen somit die Sündhaftigkeit der That bezeugen und damit der Mahnung zur Umkehr Nachdruck geben.

V. 17. Dritte Stufe. „Wenn er aber diese nicht hört, so sage es der Kirche.“ Gerade hier werden Zweck und Aufgabe der beigezogenen Zeugen deutlich ausgesprochen: sie sollen den fehlenden Mitbruder bewegen, der Zurechtweisung Gehör zu schenken (= ἀκούειν). ἐκκλησία steht wie 16, 18: Versammlung der Gläubigen, wobei natürlich an die gesetzlichen Vorsteher der Kirche zu denken ist, wie aus V. 18 klar hervorgeht.[1]) — Wenn der Beleidiger (Sünder) auch der Zurechtweisung dieser letzten und höchsten Instanz gegenüber hartnäckig bleibt, dann: „er sei dir (gelte dir) gleichwie ein Heide und ein Zöllner“, d. h. der Christ hat mit einem solchen Sünder, der sich über

---

ego de omni peccatorum genere, sive contra nos, sive contra Deum agi Schanz u. A. — [3]) Vgl. Aug. sermo 16 de verbis Domini, c. 4. Jans.: efficacissimus est corrigendi fratris modus, dum ipse qui laesus est, ostendit, se non inimicitiae, non vindictae, non infamiae, sed solius salutis esse studiosum.

V. 16. [1]) Vgl. Deut. 19, 15. — [2]) W. Grimm: res, de qua disceptatur, causa. Ebenso Luc. Brug., Calm. u. A. Dagegen greift nach Chrys. (hom. 60) der beigezogene Zeuge nicht activ ein: ἔχεις μαρτυρίαν ἱκανὴν, ὅτι τὸ σαυτοῦ ἅπαν ἐποίησας, ὅτι οὐδὲν ἐνέλιπες τῶν εἰς σὲ ἡκόντων.

V. 17. [1]) So erklärt Chrys. (l. c.) dic ecclesiae: τουτέστιν, τοῖς προεδρεύουσιν. —

das Urtheil der Kirche hinwegsetzt, jeden Verkehr zu meiden. Nach der großen Mehrzahl der Exegeten (so die Katholiken im Anschlusse an die alten Erklärer fast durchgängig) ist in der Forderung des Herrn, einen Menschen, welcher der Auctorität der Kirche sich widersetzt, für einen Heiden und Zöllner zu halten, das Gebot der Ausschließung aus dem Kirchenverbande schon eingeschlossen und ausgesprochen, — und dafür spricht auch V. 18 —, während andere die Ausschließung aus der Kirche als eine Folge aus der Forderung des Herrn ansehen. An der Sache ändert diese verschiedene Fassung nichts. Zweifellos ist: wer der Auctorität der Kirche in Verstockung widersteht, ist als außer dem kirchlichen Gemeindeverbande stehend anzusehen, und die Kirche hat das Recht (unter Umständen die Pflicht), die Ausschließung durch förmlichen Urtheilsspruch zu verfügen.[2])

V. 18. Jetzt verheißt der Heiland seinen Aposteln ausdrücklich die Macht der Sündenvergebung und der Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft, worauf V. 17 schon hinwies.[1]) „Wahrlich sage ich euch: Was immer ihr binden werdet auf der Erde, wird gebunden sein im Himmel, und was immer ihr lösen werdet auf Erden, wird gelöset sein im Himmel." Die Rede Jesu ist der Wichtigkeit des Augenblickes gemäß feierlich (ἀμήν). ὑμεῖς kann nach Wortlaut und Context nur die Apostel bezeichnen. Darin stimmen fast alle Exegeten, katholische und protestantische, überein; nur einige Väter und Erklärer haben die Ansicht vertreten, es seien hier die Beleidigten überhaupt zu verstehen.[2]) Die allen Aposteln verheißene Macht wird bezeichnet mit den Verben δέειν und λύειν (= alligare und solvere). Nach dem Zusammenhange ist die Stelle dahin zu erklären, daß Christus hier den Aposteln die Gewalt, die begangenen Sünden nicht nachzulassen oder nachzulassen, die Befugniß der Ausschließung aus der Kirche und der Wiederaufnahme in dieselbe nach gewirkter Buße verleiht. Unsere Stelle bildet eine Ergänzung zu 16, 19, indem sie näheren Aufschluß gibt über den

---

[2]) Der Jünger Jesu darf die Worte des Herrn bezüglich der brüderlichen Zurechtweisung nicht dem Buchstaben nach pressen, sondern er hat deren Geist zu beachten, insbesondere zu erwägen, ob wohl der Zweck der Zurechtweisung erreicht, ob durch sie nicht ein größeres Uebel herbeigeführt wird. Jans.: magis Christi mens spectanda, quam verba.

V. 18. [1]) Die wirkliche Uebertragung dieser Macht erfolgte unmittelbar vor der Himmelfahrt des Herrn (vgl. Joh. 20, 22. 23). — [2]) So Orig. in Matth. c. 13; Chrys. hom. 60: αὐτῷ τῷ λελυπημένῳ τὸ πᾶν ἐπιτρέπων. August. sermo 6; Theophyl.

Umfang der Machtvollkommenheit, welche durch δέειν und λύειν bezeichnet wird. Der Ernst dieser Binde- und Lösegewalt ist ersichtlich aus der Versicherung des Herrn, daß die in Folge der verliehenen Gewalt gefaßten Beschlüsse auch im Himmel ihre Giltigkeit vor Gott haben werden. Selbstverständlich wird durch diese allen Aposteln verheißene Gewalt der in der Schrift so bestimmt bezeugte Primat Petri sowie die ihm allein verliehene Schlüsselgewalt nicht berührt. Allerdings redet hier der Heiland von einer Uebertragung dieser Gewalt nur an die Apostel; aber diese erhalten sie nicht um ihrer Person, sondern um ihrer persönlichen Stellung in der Kirche willen, d. h. als Amtsgewalt; daher sind damit alle ausgerüstet, welche die Amtsnachfolger der Apostel sind.

V. 19. 20. „Wiederum (wahrlich)[1]) sage ich euch, daß, wenn zwei aus euch zusammenstimmen werden auf Erden in irgend einer Sache, um welche sie etwa bitten, sie ihnen wird zu Theil werden von meinem Vater, der im Himmel ist; denn wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen hin, da bin ich in ihrer Mitte." Der Zusammenhang dieser Verheißung mit dem Vorigen wird verschieden gefaßt.[2]) Folgendes ist dem Zusammenhange gemäß das Wahrscheinlichste: Die Verheißung von V. 18 wird bekräftigt durch eine neue allgemein gehaltene Verheißung: wenn schon das Bittgebet der Apostel im Himmel Erhörung findet, um wie viel mehr werden die Entscheidungen der ihnen verliehenen Binde- und Lösegewalt die himmlische Sanction erhalten.[3]) συμφωνεῖν ist des Nachdrucks wegen vorangestellt; denn die große Wirkung der Gebetsvereinigung soll hervorgehoben werden. de omni re non ideo dicit, ut bona et mala, sed ut parva et magna, ut facilia et difficilia comprehendat. Mald. — Der V. 20 enthält eine nähere Begründung (γάρ) der im V. 19 enthaltenen Verheißung und eine Bedingung, an welche die Erfüllung derselben geknüpft ist. Die Verheißung von V. 19 ist aber jetzt ganz allgemein

---

V. 19. 20. [1]) B E T Italahandschr. haben nach πάλιν noch ἀμήν, W-H. haben es in Klammern gesetzt, Tisch. (8) hat es weggelassen. — [2]) Nachdem der Heiland im Vorigen die Strafandrohung für den Streit vorgebracht habe, weise er jetzt hin auf die großen Güter der Eintracht (Chrys.); omnis superior sermo ad concordiam nos provocaverat, igitur et praemium pollicetur (Hieron.); Christus stelle die schrecklichen Folgen der Excommunication anschaulich und höchst eindringlich dar an ihrem Gegentheile, an den seligen Folgen der Kirchengemeinschaft (Schegg). — [3]) Aehnl. Jans., Mald., Lamy, Knabenb. —

gehalten und auf alle Gläubigen ausgedehnt. Das gemeinsame Gebet findet Erhörung, wenn die Betenden versammelt sind „auf den Namen Jesu hin“, d. h. wenn Jesus, seine Ehre und Verherrlichung Zweck und letztes Ziel der Versammlung sind: ut nihil aliud quam Christum et gloriam ejus quaerant. Das Gebet der so Versammelten findet Erhörung: quia Christus est in medio eorum et quasi ipsorum ore pro illis orat. Mald.[4])

Von der Versöhnlichkeit. 18, 21—35.

V. 21. Das Gebot der brüderlichen Zurechtweisung hat zur Voraussetzung die Pflicht der Bereitwilligkeit, die zugefügten Beleidigungen zu verzeihen. Nachdem nun der Heiland von der Zurechtweisung gesprochen hat, so möchte Petrus wissen, wie es sich rücksichtlich der Verzeihung verhalte, daher die Frage: „Herr, wie oft wird mein Bruder gegen mich sündigen, und werde ich ihm vergeben? Bis siebenmal?“ Es war Axiom der jüdischen Rabbinen: homini in alterum peccanti semel remittunt, secundo remittunt, tertio remittunt, quarto non remittunt (vgl. Wünsche 218, 219). Bekannt mit der Güte seines Meisters nennt nun Petrus eine Zahl, welche mehr als das Doppelte der jüdischen enthält (vgl. Schegg).

V. 22. Antwort Jesu: Die Verzeihung muß unbeschränkt sein. Diesen Gedanken kleidet Jesus in die Worte: „Nicht sage ich dir: bis zu siebenmal, sondern bis zu siebenzigmal sieben (oder: bis zu siebenundsiebenzigmal).“ Wenn auch die Exegeten in der sprachlichen Erklärung dieser Worte nicht völlig übereinstimmen,[1]) so herrscht doch volle Uebereinstimmung bezüglich des Sinnes derselben: es werde anschaulich die grenzenlose Wiederholung des von Jesu geforderten Vergebens ausgedrückt.[2])

Im folgenden Gleichnisse (V. 23—35) beleuchtet der Heiland die Pflicht des unbegrenzten Verzeihens gegen den Nebenmenschen, welches

---

[4]) Vgl. Joh. 15, 1 ff.

V. 22. [1]) ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά = usque septuagies septies. In der Fassung dieser Worte gehen die Erklärer auseinander: Die Mehrzahl übersetzt „bis zu siebenzigmal siebenmal“, d. h. 490 Mal; und es sei eine singuläre Erscheinung, daß ἑπτά statt ἑπτάκις gesetzt sei (D hat ἑπτάκις). Dagegen übersetzen Andere (Orig., August. de cons. ev. 2, 4., Bisp.): „bis zu siebenundsiebenzigmal“, d. h. 77 Mal. Vgl. Winer 235, Anm. 2; Blaß 141. — [2]) Chrys. hom. 61: οὐχ ἀριθμὸν τιθεὶς ἀατθα, ἀλἐνλ τὸ ἄπειρον καὶ διηνεκὲς καὶ ἀεί.

nur eine Kleinigkeit ist gegenüber der Verzeihung, welche der Mensch von Gott erhält, und folgert daraus die Strafbarkeit der Unversöhnlichkeit gegen den Nebenmenschen.

V. 23. διὰ τοῦτο folgert aus V. 22.: Deswegen, weil unbegrenzte Verzeihung Pflicht ist. Das Himmelreich wird mit einem irdischen Könige verglichen,[1]) durch welchen Gott abgebildet wird. Die δοῦλοι der Parabel (Bedienstete, Beamte des Königs) bilden die Menschen ab, welche alle ohne Ausnahme im Dienstverhältnisse zu Gott stehen, dem sie Rechenschaft ablegen müssen.[2])

V. 24. Als die Abrechnung begann, wurde vor ihn gebracht ein Schuldner von 10.000 Talenten.[1]) Ein Talent (jedenfalls attisches, wie das folgende δηνάριον zeigt) = 60 Minen, eine Mine = 100 Denare (oder 100 Drachmen). Da nun der Denar einen Geldwert von etwa 81 1/2 Heller österreichischer und 70 Pf. deutscher Währung gleichkam, so war 1 Talent fast = 5000 Kronen oder 4200 Mark. 10.000 Talente repräsentirten nach heutigem Gelde etwa 50 Millionen Kronen oder 42 Millionen Reichsmark. Dieser Zug der Parabel darf nicht befremden, da gerade kurz vor und während der Kaiserzeit einzelne Personen über ein sehr großes Vermögen verfügten.[2]) Abgebildet wird durch diesen Zug des Gleichnisses die Größe der Schuld der Menschen gegen Gott.

V. 25. Das Urtheil des Königs gegen den zahlungsunfähigen Schuldner ist strenge: er selbst mit Weib, Kindern und der ganzen Habe soll verkauft werden. Nach mosaischem Rechte[1]) mußte der Schuldner mit seiner Person und Familie dem Gläubiger haften. Dieser Zug der Parabel weist auf die Größe des Verlustes und der Strafe hin, die dem Sünder bevorstehen.[2]) In der Uebertragung ist alles zu über-

---

V. 23. [1]) Vgl. zu 13, 24. — [2]) συναίρειν λόγον = rationem ponere, Rechenschaft abfordern, kommt nur noch 25, 19; klassisch: διαλογίζεσθαι πρός τινα.

V. 24. [1]) μυρίος, unendlich viel, unendlich groß; als wirkliches Zahlwort mit verändertem Accent μύριοι = 10.000. — [2]) Marquardt, Römische Staatsverwaltung, 2², 55—64 bringt darüber eine Darstellung. Einige Beispiele mögen hier mitgetheilt werden: Crassus hatte blos in Ländereien 200 Millionen Sesterzen (4 Sesterzen = 1 Denar) angelegt, für das eingezogene Vermögen des Pompejus wurden 70 Millionen Sesterzen geboten; unter Augustus besaß der Augur Lentulus 400 Mill., ebenso viele unter Claudius der Freigelassene Narcissus, der bekannte Philosoph Seneca hatte 300 Mill. Sesterzen.

V. 25. [1]) Lev. 25, 39. 47; vgl. dazu 4 Kön. 4, 1. — [2]) Mald.: ut gravissima poena significetur.

gehen, was durch die Eigenthümlichkeit des gebrauchten Gleichnisses bedingt ist.

V. 26. 27. Der Knecht erkennt seine Schuld, darum fällt er dem Könige zu Füßen, bittet um Aufschub und verspricht in seiner Angst, die große Schuld zu zahlen. Um des aufrichtigen Schuldbekenntnisses willen gewährt der König aus Erbarmen mehr, als erbeten wurde: er schenkt die Schuld, die für den Diener ohnehin unzahlbar war.[1])

V. 28—30. Diese Verse berichten, wie der Knecht, welcher so eben Gnade bei seinem Herrn fand, das gerade entgegengesetzte Verfahren seinem Mitknechte gegenüber einhielt. ἐξελθών, herausgehend, nämlich aus dem Saale, in welchem er soeben Erbarmen gefunden — so schnell vergaß er völlig die ihm zu Theil gewordene Gnade. 100 Denare = etwa 81 Kronen oder 70 Mark, also eine verschwindend kleine Schuld gegenüber den 10.000 Talenten. Und dennoch wird der Gläubiger roh und unbarmherzig gegen seinen Schuldner: „er faßte ihn fest, würgte ihn und sprach: Bezahle, wenn du was schuldig bist".[1]) Die hypothetische Fassung „wenn du etwas schuldig bist", hat Schwierigkeiten bereitet. Man hat darin eine gewisse Urbanität in der Rede gefunden; allein dazu bildet die Rohheit der Handlungsweise des Knechtes gegen den Mitknecht einen zu grellen Contrast. Darin eine Unsicherheit des Gläubigers bezüglich des Rechtes seiner Forderung zu suchen, geht darum nicht an, weil die Schuld von 100 Denaren nach der ganzen Darstellung nicht zweifelhaft ist. Es ist darum jene Fassung allein richtig, welche auf ἀπόδος den Nachdruck legt und den Sinn der Worte dahin gibt: Zahle, wenn du etwas schuldig bist, d. h. dein Schuldigsein verpflichtet dich zum Zahlen.[2]) Obgleich der Mitknecht seine Schuld fußfällig bekennt und zu zahlen verspricht, so läßt ihn der Gläubiger doch ohne Barmherzigkeit in den Kerker werfen. — Die 100 Denare bilden ab die Schuld der Versündigung gegen den Mitmenschen, und der Unterschied zwischen 100 Denaren und 10.000 Talenten veranschaulicht den Unterschied zwischen Menschenschuld und Schuld gegen Gott. Weil Gott den Menschen eine so große Schuld nachläßt, so fordert er von ihnen unbedingt, den Mitmenschen zu verzeihen.

V. 26. 27. [1]) δάνειον (auch δάνιον, so W-H.) = id quod mutuum datur vel datum est, d. h. Darlehen.

V. 28—30. [1]) Nach ℵ B C ... Vätern ist εἴ τι zu lesen; die Rec. hat nach Minusk. ὅ τι, ebenso Itala und Vulg. quod. — [2]) Vgl. B. Weiß.

V. 31. Die Mitknechte, welche Zeugen des lieblosen Vorganges waren, wurden sehr betrübt über die unbarmherzige Mißhandlung und machten ihrem Herrn genaue Mittheilung über das Vorgefallene.[1]) Anwendung: Die Mitknechte sind die Engel; denn wenn sie auch hoch über den Menschen stehen, so sind sie doch Gott gegenüber gleich den Menschen Geschöpfe. Wie sie für uns bitten, so klagen sie auch wider uns. Nach Mald. dagegen ist dieser Zug der Parabel nur Redeschmuck, ohne daß er eine höhere Wahrheit abbildet: ideo additum esse, quia ita inter homines fieri solet, ut alii servi alios apud dominum accusent.

V. 32. 33. Der König ruft den unbarmherzigen Knecht vor und erinnert ihn an die große ihm zu Theil gewordene Barmherzigkeit, die auch ihn gegen den Mitknecht hätte mitleidig stimmen sollen. οὐκ ἔδει, nonne oportuit, bezeichnet eine moralische Nothwendigkeit.

V. 34. Der erzürnte König tritt jetzt als Richter auf und läßt ein unbarmherziges Gericht über den harten Knecht ergehen. βασανιστής, Folterknecht; dieser Zug der Parabel ist wesentlich, da die Folter ein Abbild der Qual der Hölle ist.[1]) Den Folterknechten soll der hartherzige Knecht überantwortet bleiben, „bis er die ganze Schuld ihm (dem Herrn) zurückgezahlt hätte", d. h. ohne Ende, da er die unzahlbare Schuld niemals zahlen wird. Mald. fore ut nunquam liberentur, nisi poenas persolvant, quas quia persolvere nunquam poterunt, nunquam liberabuntur.

V. 35. Darlegung des Inhaltes und Zweckes der Parabel. „So wird auch mein himmlischer Vater euch thun, wenn ihr nicht verzeihet, ein jeder seinem Bruder vom Herzen." [1]) Sie lehrt, daß der dem Menschen von Gott gewordene Nachlaß der unendlichen und darum für ihn untilgbaren Sündenschuld Grund sein muß, dem Bruder die Schuld, welche im Vergleiche zur erlassenen Gottesschuld eine Kleinigkeit ist, vom Herzen zu vergeben. — Der König der Parabel läßt den Knecht büßen für die schon geschenkte Schuld. Wie ist dieser Zug in der Anwendung zu verstehen, da ja Gott für immer vergibt, so daß er wegen

---

V. 31. [1]) διασαφεῖν = perspicuum reddere (verdeutlichen); von Thatsachen: melden, berichten.

V. 34. [1]) Vgl. 16, 28.

V. 35. [1]) Die Rec. hat zum Schlusse des Verses noch die Worte: τὰ παραπτώματα αὐτῶν, welche aber hier gewiß unecht sind, und wohl aus 6, 14. 15 herübergenommen wurden. —

der einmal vergebenen Schuld den Menschen nicht mehr zur Rechenschaft zieht? In diesem Zuge der Parabel dürfen wir eine Andeutung der Wahrheit finden, daß jene Sünde, welche einen großen Undank gegen soeben oder früher empfangene besondere göttliche Begnadigungen bekundet, zu einer so großen Schuld in den Augen Gottes anwächst, daß sie allen früheren vergebenen Vergehen an Größe gleichkommen kann.[2])

[2]) Jans. nach Thomas Aq.: non significat proprie redire reatum praecedentium peccatorum semel dimissorum, sed improprie quatenus inhumanitas illa et ingratitudo directe contra formam accepti prius beneficii commissa tam grave peccatum reputatur, ut pro ea tam severe puniatur, ac si priora non fuissent dimissa.

Dritter Hauptheil.

Wirksamkeit Jesu nach dem Weggange aus Galiläa. 19, 1 bis 25, 46.

Matthäus hat nun seinen Bericht über die galiläische Wirksamkeit Jesu beendet. Von jetzt an schildert der Evangelist Jesu Heilswirken während seines letzten Ganges nach Jerusalem sowie die Ereignisse in der jüdischen Hauptstadt, welche dem Leiden des Herrn unmittelbar vorangingen und die Endkatastrophe herbeiführten. Wir können diesen Theil der evangelischen Geschichte in folgende Unterabtheilungen bringen: 1. Jesu Wirksamkeit auf dem Wege von Galiläa nach Jerusalem 19, 1—20, 34. — 2. Jesu Wirksamkeit in Jerusalem vor Beginn seines Leidens 21, 1—25, 46, und zwar: α) Jesu feierlicher Einzug in die jüdische Metropole und Streitreden mit den jüdischen Parteiführern 21, 1—22, 46; β) Strafreden Jesu gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer 23, 1—39; γ) eschatologische Reden Jesu 24, 1—25, 46.

Jesu Wirksamkeit auf dem Wege von Galiläa nach Jerusalem. 19, 1—20, 34.

Von der Ehe und Ehelosigkeit. 19, 1—12.

Mc. 10, 1—12.

V. 1. 2. „Und es geschah, als Jesus diese Reden beendet hatte, begab er sich fort von Galiläa und kam in das Gebiet von Judäa, jenseits des Jordan.“ Die Worte „diese Reden“ beziehen sich auf die 4, 12 bis 18, 35 berichtete Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa. Als Jesus sie zu Ende geführt und sich den Bewohnern von Galiläa als Messias bezeugt hatte, da verließ er für immer Galiläa, um sich nach Jerusalem zu begeben und dort sein Werk durch den Kreuzestod zu vollenden. Das Reiseziel und den Weg gibt der Evangelist mit den

allgemeinen Worten an: er kam in das Gebiet von Judäa, jenseits des Jordan. Diese Angabe bietet Schwierigkeiten. Ἰουδαία steht nach N. T. Sprachgebrauche entweder im engeren Sinne als Bezeichnung der Provinz Judäa (vgl. zu 2, 1), oder im weiteren als Bezeichnung des ganzen heiligen Landes (Lc. 1, 5). Mit Recht halten die meisten Erklärer die erste Bedeutung fest. Dafür sprechen: der wiederholte Hinweis auf die Ereignisse in Jerusalem, die umständliche Uebergangsformel unseres Verses und der Verlauf der weiteren Erzählung. Weil die Grenzen der Provinz Judäa sich nicht über den Jordan erstreckten,[1]) so ist πέραν τοῦ Ἰορδάνου (= Peräa) mit dem Verb. zu verbinden und als Bezeichnung des Weges zu fassen: Jesus reiste von Galiläa aus nicht auf dem geraden Wege durch Samaria, sondern auf dem Umwege durch Peräa nach Judäa.[2]) Mit unserer Stelle stehen Mc. 10, 1 ff., Lc. 17, 11 ff. parallel; Johannes 11, 47 ff. bildet eine Ergänzung zu den synoptischen Berichten.[3]) — Allgemeine Schilderung der Umstände, unter denen Jesu Reise erfolgte, sowie seiner Wirksamkeit während derselben. „Und es folgten ihm viele Volksschaaren, und er heilte sie daselbst." Das Pron. αὐτούς steht wie öfters in ungenauer Beziehung und bezeichnet alle jene, die in den nachfolgenden Schaaren krank waren.

V. 3. „Und (die) Pharisäer traten zu ihm herzu, indem sie ihn versuchten und sprachen: Ist es (einem Manne)[1]) erlaubt, sein Weib zu Folge[2]) jeden Grundes zu entlassen?" Die Frage bezieht sich auf den zur Zeit Christi heftig geführten Streit der einander feindlich gegenüberstehenden Schulen des Hillel und Schammai,[3]) und zwar wollen die Pharisäer zunächst wissen, ob die laxe Ansicht des Rabbi Hillel richtig sei oder nicht. Wie der Evangelist bemerkt, wurde die Frage nicht aus Lernbegierde, sondern in der Absicht, Jesum zu versuchen, gestellt. Das Versuchliche lag darin, daß Jesus in die mit Leidenschaft geführten Parteistreitigkeiten der Juden hineingezogen werden sollte, und daß er, mochte seine Antwort für welche der beiden

---

V. 1. 2, [1]) Vgl. Flav. Jos. B. J. III. 3, 5. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 10, 1. Dagegen erklären Lyr., Jans. s. u. einige Neuere: Jesus kam in jenen Theil des Gebietes von Judäa, der in Peräa lag. — [3]) Vgl. die Comm. zu den betreffenden Stellen.

V. 3. [1]) Tisch., W.-H. haben ἀνθρώπῳ nach ℵ B C … gestrichen. — [2]) κατά mit Accus. bezeichnet den Grund, die Ursache: propter, zufolge. — [3]) Vgl. zu 5, 31. —

Parteien immer ausfallen, damit den Haß der anderen sich zuzog.[4]) Viele neuere Exegeten meinen, das Versuchliche der Frage habe darin bestanden, daß man Jesum zu einer verneinenden Antwort veranlassen wollte, durch welche er die in ehelichen Dingen laxe Mehrheit der Juden, speciell den Herodes, gegen sich aufgebracht haben würde.[5])

V. 4—6. Antwort Jesu. Sie lautet wider Erwarten der Fragesteller; denn unter Berufung auf den bei der Erschaffung des ersten Menschenpaares offenkundig gewordenen und in der Schrift verzeichneten Willen Gottes lehrt der Heiland die Unauflösbarkeit der Ehe und läßt sich so in die jüdischen Schulstreitigkeiten gar nicht ein. „Jesus antwortete und sprach: Habet ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer sie vom Anfang an als Männliches und Weibliches schuf?" Mit: „habet ihr nicht gelesen" (nämlich in der Schrift) verweist Jesus die Pharisäer, die sich genauer Gesetzeskenntniß und gewissenhafter Gesetzeserfüllung rühmten, eben auf das Gesetz, welches auf die gestellte Frage Antwort gebe. Die Worte sind aus Gen. 1, 27 entlehnt, wo über die Erschaffung des ersten Menschenpaares berichtet wird. ὁ ποιήσας = qui fecit (Vulg.) kann auch als Substantiv gefaßt werden = creator.[1]) ἀπ' ἀρχῆς ist nicht mit dem vorangehenden Particip, sondern mit dem folgenden verb. fin. zu verbinden: es wird der ursprüngliche Schöpfungsact betont.[2]) ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς = masculum et feminam fecit eos. ποιεῖν = facere, d. h. erschaffen. Als Subject ist aus dem Vorigen zu ergänzen: Gott. Die Wahl der Ausdrücke und der Singular sind zu beachten. Es heißt nicht: Gott erschuf das erste Menschenpaar als Mann und Weib, sondern als Männliches und Weibliches, wodurch die Geschlechtsverschiedenheit stärker urgirt wird. Gedanke: Schon von Anfang an, d. h. bei Erschaffung des ersten Menschenpaares, hat Gott dadurch, daß er dasselbe in verschiedenem, nothwendig zusammengehörendem, weil erst in der Verbindung sich ergänzendem Geschlechte erschuf, zu erkennen gegeben, daß Mann und Weib unlösbar verbunden sind. Ferner betonen die Exegeten durchgehends, daß durch die Einzahl die Einheit, d. h. der monogamische Charakter der Ehe angedeutet wird.[3]) — „Und er (Gott) sprach: Deshalb wird der Mensch den Vater und die Mutter verlassen und seinem

---

[4]) Lyr., Calm. u. A. — [5]) Vgl. zur Frage noch Comm. zu Mc. 10, 1.

V. 4—6. [1]) Mald., Menoch u. A. — [2]) Lyr. findet eine Antithese zu V. 8: quando solum currebat lex naturae, ante datam legem per Moysen. — [3]) Hieron. (zur Stelle): non ait masculum et feminas ... sed masculum et

Weibe anhangen, und es werden sein die Zwei zu Einem Fleische." Zusammenhang und Redefortschritt: Die Einheit und Unlösbarkeit der Ehe ist nicht blos durch den Schöpfungsbericht hinlänglich angedeutet (V. 4), sondern auch ganz bestimmt durch Gott ausgesprochen (V. 5). Zu „et ait" ist nach dem Zusammenhange Gott Subject. Die aus Gen. 2, 24 entlehnten Worte sprach zwar Adam, aber der Heiland vindicirt sie Gott, da Adam beim Anblicke der Eva auf göttliche Eingebung den Ausspruch machte.[4]) ἕνεκεν τούτου, = propter hoc. Diese Worte haben in der Rede Adams eine Beziehung auf den vorausgehenden V. 23. Deshalb, weil nämlich das Weib vom Manne genommen ist. In der Rede Jesu gehen sie auf den Inhalt des V. 4 zurück und so ist der Zusammenhang der Sache nach derselbe: Weil Gott die Eva aus der Rippe des Adam gebildet hat, und weil er das erste Menschenpaar in zwei sich gegenseitig bedingenden und erst in ihrer Verbindung ergänzenden Geschlechtern geschaffen hat, deswegen ...[5]) Somit war die Bildung der Eva aus der Rippe des Adam ein Typus der Einheit der Ehe. — εἰς σάρκα μίαν = in carnem unam (Vulg. in carne una);[6]) nach der Interpretation des hl. Paulus (1 Cor. 6, 16): in corpus unum, d. h. durch die Ehe wird zwischen Mann und Weib derart eine leibliche Einheit begründet, daß sie gleichsam zwei wesentlich zusammengehörige Glieder Eines Leibes bilden, weil sie nur in dieser Verbindung sich ergänzen und den Zweck der Ehe zu realisiren vermögen. Das οἱ δύο fehlt im Originaltexte, ist aber von der LXX ergänzt, weil durch den Zusammenhang dargeboten. κολλᾶσθαι = penitus agglutinari. — In Folgerungsform faßt nun (V. 6) Jesus die in V. 4 angedeutete, in V. 5 ausgesprochene Wahrheit in den Satz zusammen: „Demnach sind sie nicht mehr Zwei, sondern Ein Fleisch." οὐκέτι = jam non, nicht mehr, d. h. nachdem Mann und Weib in der Ehe in die ungetheilte Lebensgemeinschaft eingetreten sind.[7]) Wenn auch

---

feminam, ut unius conjugis consortia necterentur. — [4]) August. de Genesi ad lit. lib. 9, c. 19: quae verba, cum primi hominis fuisse scriptura ipsa testetur, Dominus tamen in evangelio Deum dixisse declaravit . . ., ut intelligeremus propter ecstasin, quae praecesserat in Adam, hoc eum divinitus tamquam prophetam dicere potuisse. — [5]) Tir.: quia masculus unus uni feminae vinculo matrimonii junctus est a Deo et simulque quia prima primi viri uxor ex ipsiusmet viri ossibus et carne prodiit, propter hoc. — [6]) Die Constr. εἶναι εἰς statt des Nom. ist dem Hebr. nachgebildet. — [7]) Nach der Lehre der Kirche gilt dies zunächst von der giltig geschlossenen und zugleich consumirten Ehe. Jans. erklärt jam durch: postquam fecerint et fuerint id,

Mann und Weib in der Ehe verschiedene Persönlichkeiten bleiben, so sind sie doch durch die Ehe so enge mit einander verbunden, daß sie Eins, Ein Leib werden (vgl. V. 5). Jesus bestätigt die ursprünglichen Bestimmungen über die Ehe, respective er stellt sie wieder her (vgl. V. 8) und proclamirt sie als allgemein giltiges Gesetz: „Was nun Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.“ ὅ, quod, schließt sich enge an μία σάρξ an, und um recht die durch die eheliche Verbindung zwischen Mann und Weib herbeigeführte Einheit hervorzuheben, ist ὅ statt οὕς gewählt.[8])

V. 7. Die Pharisäer verstehen Jesu Rede richtig von der Unauflösbarkeit der Ehe, darum machen sie unter Berufung auf Deut. 24, 1 ff. eine Einwendung dagegen: „Sie sagen zu ihm: warum also hat Moses geboten, einen Scheidebrief zu geben und zu entlassen?“ ἐνετείλατο = praecepit geht in der strengen Wortbedeutung nur auf den ersten, nicht auch auf den zweiten Infinitiv: das Weib in gewissen Fällen zu entlassen, war nur gestattet, hingegen war geboten, der zu Entlassenden den Scheidebrief zu geben.[1]) Zu ἀπολῦσαι ist γυναῖκα zu ergänzen.[2])

V. 8. Antwort Jesu. „Moses hat mit Rücksicht auf eure Herzenshärtigkeit euch gestattet, eure Weiber zu entlassen; vom Anfange an ist es nicht so gewesen.“ Nach der bestimmten Erklärung Jesu war die Scheidung nur ein Zugeständniß, eine Dispens vom Gesetze, erfolgt wegen der Herzenshärtigkeit der Juden.[1]) „Vom Anfange an ist es nicht so (οὕτως) gewesen“, nämlich, daß es dem Manne gestattet war, das Weib zu entlassen. Der Inhalt des V. 8 ist folgender: Die ursprüngliche (ab initio) Gottesordnung ist durch das nachfolgende Zugeständniß der Ehescheidung nicht aufgehoben worden, vielmehr war diese Erlaubniß nur eine Dispens von dem in Kraft bestehenden Gesetze, welche ertheilt wurde mit Rücksicht auf die sittliche Unvollkommenheit der Juden. Damit ist aber auch schon indirect ausgesprochen, daß mit

quod conjugum proprium est (vgl. Est. zur Stelle u. Kirchenlex. 4, 218 f.). — [8]) Mald.: non dixit: quos Deus conjunxit, sed quod Deus conjunxit, ut non tamquam de duobus, sed tamquam de uno corpore loqueretur.

V. 7. [1]) Vgl. Comm. zu Mc. 270. Menoch.: volentibus uxores dimittere imperavit, ut darent illis libellum repudii. — [2]) Ueber die formellen Verschiedenheiten in den Berichten des Mt. u. Mc. vgl. Comm. zu Mc. 269 f.

V. 8. [1]) πρός cum accus. = ratione habita, propter. σκληροκαρδία (zusammengesetzt aus σκληρός u. καρδία) ist biblisches Wort und Bezeichnung der geistigen Verhärtung, der Unempfänglichkeit und Gefühllosigkeit. —

dem Aufhören dieser Unvollkommenheit auch der Grund der ertheilten Dispens wegfalle und somit das Gesetz, welches die Unauflösbarkeit der Ehe ausspricht, wieder in volle Kraft trete. Nun hat aber Christus in seinem Reiche das Gesetz zur Vollendung geführt[2]) und zugleich jedem Mitgliede desselben die Mittel an die Hand gegeben, das vollendete Gesetz zu erfüllen; darum kann in diesem Reiche der Vollendung von der um der Unvollkommenheit willen ertheilten Dispens keine Rede mehr sein — d. h. im messianischen Reiche gilt ohne Einschränkung das im Wesen der Ehe begründete Gesetz der Unauflösbarkeit des Ehebandes.[3])

V. 9. Die Vulg. hat folgenden Text: dico autem vobis: quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur, et qui dimissam duxerit, moechatur.[1]) Bei Marcus findet sich der Ausspruch ohne Einschränkung des Ehebruches. Dort wird er überdies an die Jünger und nicht an die Pharisäer gerichtet, und endlich ist er erweitert durch eine Erklärung über die Ehefrauen, welche ihre Männer entlassen. Wahrscheinlich hat sich der Herr bei dieser Gelegenheit zweimal über denselben Gegenstand geäußert.[2])

V. 10. „Seine Jünger sprachen zu ihm: Wenn es sich so verhält mit der Klagesache[1]) des Mannes mit seinem Weibe, so frommt es, nicht zu heiraten.“ Wie wir aus Marcus (10, 10) erfahren, fand diese Verhandlung in einem Hause statt. Auch die Jünger faßten den Sinn der Worte Jesu richtig, wie ihre verwunderte Einrede bedeutet. Der Gedanke derselben ist: Wenn die Lage des Mannes mit dem Weibe so ist, wie nämlich V. 9 verkündet, so frommt es . . .

---

[2]) Vgl. zu 5, 17 ff. — [3]) Vgl. dazu noch Comm. zu Mc. 271 f.

V. 9. [1]) Der 1. Verstheil weist folgende Varianten auf: statt μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (Tisch., W-H.) haben B D . . . παρεκτὸς λόγου πορνείας (Lachm., W-H. am Rande), und statt μοιχᾶται haben B C N . . . ποιεῖ μοιχευθῆναι. — Der 2. Verstheil: et qui dimissam . . . fehlt in ℵ C³ D L S . . ., einer Vulg.- u. den meisten Italahandschr., wurde von Tisch.; W-H. gestrichen, findet sich in B C¹ I N Z, in drei Itala- u. allen Vulgatahandschr. bis auf eine, wurde von Rec., Lachm., W-H. (am Rande) aufgenommen. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 272 ff., dazu Mt. 5, 31 f.

V. 10. [1]) αἰτία bedeutet wie causa Rechtssache, Rechtsangelegenheit, weil aber causa auch ganz allgemein für: „Sache, Angelegenheit, um die es sich gerade handelt“ steht, so vindiciren viele Exegeten auch hier αἰτία diese allgemeine Bedeutung (z. B. Jans., W. Grimm), während andere sich entschieden dagegen aussprechen (vgl. Schanz). Am Gedanken ändert die verschiedene Fassung nichts.

V. 11. 12. Antwort Jesu, die sich enge an non expedit nubere anschließt und diesen Ausspruch erklärt. „Nicht alle fassen dieses Wort, sondern (nur diejenigen), denen es gegeben ist." verbum istud bezieht sich zweifellos auf den Ausspruch der Jünger im V. 10: Der Heiland erklärt, daß nicht alle Menschen die von den Jüngern ausgesprochene Wahrheit zu fassen, d. h. praktisch in ihrem Leben zu verwirklichen vermögen.[1]) Dies findet nur bei jenen statt, denen es gegeben ist, nämlich von Gott,[2]) d. h. denen von Gott die Gnade, sich der Ehe enthalten zu können, das donum continentiae, gegeben ist. Es ist somit die keusche Ehelosigkeit nur durch Gottes Gnade möglich. Diese haben aber alle, welche darum bitten und mit der erbetenen Gnade mitwirken.[3]) — „Es gibt nämlich Entmannte, die vom Mutterleibe so geboren wurden, und es gibt Entmannte, die von Menschen entmannt worden sind und es gibt Entmannte, die sich selbst entmannt haben um des Himmelreiches willen. Wer es fassen kann, fasse es." γάρ steht explicativ.[4]) εὐνοῦχος (von εὐνή = cubile seu lectus und ἔχειν) = cubiculo seu domui mulierum praefectus. Weil aber bei den Orientalen das Aufseheramt über das Frauengemach nur Entmannten übertragen wurde, so bezeichnet der Ausdruck geradezu: der Entmannte (spado). Die übergroße Mehrzahl der Exegeten nimmt eunuchi in den zwei ersten Verstheilen buchstäblich und sie verstehen unter eunuchi an erster Stelle solche Menschen, die von Natur aus, durch ein natürliches Gebrechen zur Eingehung einer Ehe untauglich sind, unter denen an zweiter Stelle die durch Menschen Entmannten, die sogenannten Castrati.[5]) Die eunuchi an dritter Stelle sind nach der übereinstimmenden Erklärung der Exegeten jene Menschen, die sich freiwillig der Ehe enthalten. Die Ehelosigkeit ist nach Christi Lehre dem Ehestande nur dann vorzuziehen, wenn ihr ein höheres Motiv zu Grunde liegt; daher: „um des Himmelreiches willen", d. h. um ungetheilt Gott leben und

V. 11—12. [1]) χωρεῖν = capere; an die eigentliche Bedeutung „einen Raum einnehmen" (vgl. Joh. 2, 6) schließt sich die metaphorische an: etwas erfassen entweder mit dem Verstande oder mit dem Willen. Hier tritt das letzte Moment hervor. — [2]) Vgl. 13, 11. — [3]) Tir.: datur autem omni ferventer et perseveranter a Deo deposcenti et pro virili sua adlaboranti. — [4]) vult explicare, quinam sint illi, qui capiant verbum hoc, quod non expediat nubere. — [5]) Schegg faßt den Ausdruck beidemale bildlich; an erster Stelle: Menschen, die aus einem natürlichen Grunde nicht heiraten wollen, an zweiter: welche in Folge natürlicher Umstände (Armuth, Dienstverhältniß u. s. w.) nicht heiraten können. So theilweise auch Laurent. —

dienen zu können und dadurch auch eine höhere Stufe himmlischer Seligkeit sich zu erwerben.[6]) Diese freiwillige Virginität empfiehlt der Heiland mit den Worten: „Wer es fassen kann, der fasse es."

Jesus segnet die Kinder. 19, 13—15.

Marc. 10, 13—16; Luc. 18, 15—17.

V. 13. „Damals wurden ihm die Kinder gebracht,[1]) damit er ihnen die Hände auflege und bete. Die Jünger aber schalten sie." Nachdem die Erwachsenen die Gnadenerweisungen des lehrenden und wunderwirkenden Herrn erfahren hatten, brachte man kleine Kinder herbei: ut, quatenus ea ferebat aetas, beneficiorum Christi participes fierent. Mald. Die Zeitbestimmung lautet allgemein: „damals" und weist auf V. 2 zurück. Die Kinder wurden herbeigebracht, d. h. herbeigetragen, weil sie nach Lucas (18, 15) ganz klein waren, oder weil neben größeren auch kleine Kinder anwesend waren.[2]) Marcus (10, 13) und Lucas (18, 15) erwähnen nur das Berühren, d. h. das Auflegen der Hände als das wichtigere Moment. Das Händeauflegen, welches im N. T. zur Würde eines sacramentalen Zeichens erhoben worden ist, war schon zur Patriarchenzeit Symbol der Mittheilung höherer Kräfte und Gnaden, welche dem Segnenden innewohnten.[3]) Den Kindern sollte Jesus die Hände auflegen, weil sie vermöge ihrer Unschuld für den Segen besonders empfänglich, vermöge ihrer Schwachheit desselben besonders bedürftig waren.[4]) Die Händeauflegung sollte unter Gebet, d. h. unter Aussprache der Segensworte geschehen. — Der Grund des unfreundlichen, zurückweisenden Verhaltens[5]) der Jünger ist darin zu suchen, daß sie glaubten, Jesus werde belästigt, und es sei seiner nicht würdig, daß so kleine Kinder in seine nächste Nähe gebracht würden. Damit gaben sie aber Jesu Gelegenheit, sich über den hohen Werth der

---

[6]) Vgl. 1 Cor. 7, 32—35. Die metaphorische Bezeichnung der völligen Geschlechtsenthaltung durch εὐνουχίζειν ἑαυτόν findet sich auch bei den Rabbinen. Vgl. Wünsche, 225. 226. Bekanntlich hat sich Origenes durch die buchstäbliche Fassung dieser Worte zur Selbstentmannung verleiten lassen. Ueberdies hat nach dem Zeugnisse des Augustinus und Epiphanius auch die Secte der Valesiner diese Worte buchstäblich aufgefaßt.

V. 13. [1]) Mit ℵ B C D L . . . ist προσηνέχθησαν zu lesen statt des Sing. (Rec.); vgl. Winer 479 f. — [2]) Menoch., Calm. u. A. — [3]) Vgl. Gen. 48, 14; Deut. 34, 9. — [4]) Vgl. Schegg. — [5]) ἐπιτιμᾶν, increpare = unfreundlich anfahren und dadurch zurückweisen.

Kinder auszusprechen und zugleich anzudeuten, wie seine Kirche die Kinder behandeln müsse.

V. 14. „Jesus aber sprach (zu ihnen):[1]) Lasset die Kleinen und wehret ihnen nicht zu mir zu kommen, denn solcher ist das Himmelreich.“ οἱ τοιοῦτοι = tales, die so Beschaffenen. Der Ausdruck ist zunächst, aber nicht, ausschließlich von den Kindern zu deuten. Es steht talium statt horum, weil Jesus die Kindereigenschaften, Demuth, Einfalt u. s. w. im Auge hat, und weil er zugleich jene erwachsenen Menschen mit einschließen will, welche in ihrem sittlichen Leben echte Kindesnatur bekunden.[2]) Der Ausdruck talium hätte niemals ausschließlich geistig gedeutet werden sollen;[3]) denn sind Kinder echte Vorbilder des Messiasreiches,[4]) so können sie schon deshalb davon nicht ausgeschlossen sein. Aus unserer Stelle kann die Berechtigung der Kindertaufe gefolgert werden. Gehören einerseits die Kinder ganz besonders der Kirche an, und kann anderseits nur der Wiedergeborne Mitglied derselben werden, so sind auch die Kinder zu taufen.[5])

V. 15. Der Herr legte nun den Kindlein die Hände auf, und reiste von dort weg.

Der reiche Jüngling. 19, 16—22.

Marc. 10, 17—22; Luc. 18, 18—23.

V. 16. „Und siehe, Jemand trat herzu und sprach zu ihm: (Guter)[1]) Meister, welches Gute soll ich thun, damit ich das ewige Leben habe?“ ecce führt einen neuen Vorfall nachdrucksvoll ein. Nach Marcus (10, 17) war Jesus gerade auf der Fortsetzung seiner Reise

---

V. 14. [1]) W.-H. haben αὐτοῖς nach B... Itala gestrichen, ist aber sonst stark bezeugt (ℵ C D...). — [2]) Mald.: Non dixit horum, sed talium est regnum coelorum, ut non solum aetate pueros, sed etiam moribus pueris similes comprehenderet. — [3]) So Hieron. zur Stelle: significanter dixit talium, non istorum, ut ostenderet non aetatem regnare, sed mores, et his, qui similem haberent innocentiam et simplicitatem, praemium repromitti. — [4]) Das regnum coelorum ist zunächst nicht endgeschichtlich = felicitas aeterna zu deuten (so Jans. j. u. A.). — [5]) Aug. hat unsere Stelle als Beweis für die Berechtigung der Kindertaufe angeführt (vgl. Schanz, Lehre von den hl. Sacramenten 259 f.).

V. 16. [1]) ἀγαθέ wurde von Tisch., W.-H. nach ℵ B D L... gestrichen; es dürfte, obwohl sonst stark bezeugt, aus Mc. und Lc. herübergenommen sein. —

durch Peräa begriffen. εἷς = unus, steht in der abgeschwächten Bedeutung: Jemand;[2]) der Fragesteller, ein Jüngling oder junger Mann (vgl. V. 20), war nach Lucas entweder ein Synagogenvorsteher oder sonst eine durch Reichthum und Ansehen ausgezeichnete Persönlichkeit.[3]) In der Frage des Jünglings hat τί den Ton: welches Gute, d. h. welches bestimmte gute Werk soll ich thun? Die Frage selbst ist zu erklären aus dem Umstande, daß von den jüdischen Rabbinen die Frage, welches gute Werk man vorzüglich üben müsse, um Mitglied des Messiasreiches zu werden, vielfach verschieden beantwortet wurde.[4]) Der Jüngling hatte sich bisher der Gesetzeserfüllung eifrig beflissen (20), jetzt möchte er aus dem Munde Jesu wissen, durch welches bestimmte Werk er sich sicher das ewige Leben erwerben könne.[5])

V. 17. Antwort Jesu. „Er sprach zu ihm: Was fragst du mich über das Gute?[1]) Einer ist der Gute, Gott. Willst du aber zum Leben eingehen, so halte die Gebote." Mit: was fragst du mich über das Gute? will Jesus sagen: deine Frage nach dem Guten ist überflüssig.[2]) Die Erläuterung, warum sie überflüssig sei, gibt der Heiland selbst an: weil Gott der absolut Gute, die Antwort darauf schon gegeben hat. ὁ ἀγαθός = bonus; durch den vorgesetzten Artikel wird Gott als der absolut Gute und damit zugleich als die einzige und letzte Quelle alles Guten unter den Menschen bezeichnet.[3]) — Nachdem Jesus auf Gott als den einzig Guten hingewiesen hat, bezeichnet er jetzt den Weg zur Erlangung des ewigen Lebens: die Beobachtung der Gebote Gottes, welche den Willen Gottes, des absolut Guten, bekunden.

---

[2]) Vgl. zu 8, 19. — [3]) Vgl. Comm. zu Lc. 18, 18. — [4]) Vgl. Wünsche zur Stelle. — [5]) Hieron. (zur Stelle), Ambros. (zu Luc.), Cyr., τινές bei Chrys. (hom. 63), die er aber bekämpft, identificiren den Jüngling gegen den Wortlaut mit dem Gesetzeslehrer bei Lc. (10, 25 ff.).

V. 17. [1]) Nach den besten Handschr. (א B D ...), Verss. (Ital., Vulg.), Vätern (Hieron., Aug.) ist mit Tisch., W-H. der der Vulg. conforme Text festzuhalten; die Lesart der Rec. (τί με λέγεις ἀγαθόν) ist nach Mc. u. Lc. conformirt. — [2]) Die älteren Exegeten erklären häufig nach dem Texte bei Marc. u. Luc.: Die Frage sei unberechtigt, weil der Jüngling Jesum nur für einen Menschen gehalten habe. Glossa ord.: quid me vocas bonum magistrum quasi aliquem hominem. Ebenso J. Grimm, 5, 268 f. — [3]) Schon Chrys. (hom. 63) weist die mögliche Folgerung aus diesen Worten, als ob der Mensch nichts Gutes an sich habe, zurück: non homines a bonitate excludit, sed comparatione facta cum Dei bonitate (hoc dicit).

V. 18. 19. Der Jüngling stellt nun eine specielle Frage. „Er sagte: Welche?" Antwort Jesu: „Jesus sprach zu ihm:[1]) Du sollst nicht tödten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst kein falsches Zeugnis geben; ehre deinen Vater und deine Mutter, und liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Matthäus allein berichtet, daß Jesus auf eine Frage des Jünglings eine Specificirung von Geboten vorführte. Die Frage ist vom Standpunkte des Jünglings aus gestellt, der sich noch immer nicht von der Vorstellung befreien kann, gerade durch Uebung einzelner Werke das ewige Leben zu erlangen. Der Heiland nennt nun in seiner Antwort einige Gebote der zweiten Tafel des Decaloges[2]) und fügt daran, wie Matthäus allein mittheilt, das Gebot der Nächstenliebe,[3]) deren Norm die geordnete Selbstliebe ist.

V. 20. „Der Jüngling spricht zu ihm: Alles das habe ich beobachtet (von meiner Jugend an);[1]) was fehlt mir noch?" Die Aeußerung darf nicht als Lüge oder als Heuchelei gefaßt werden.[2]) Dagegen sprechen: die weitere Frage des Jünglings und die Bemerkung des Marcus (10, 21), daß Jesus, der Herzenskundige, den Jüngling nach dieser Versicherung mit Liebe angeblickt habe. Derselbe hatte sich nach Kräften bemüht, das Gesetz gewissenhaft zu beobachten. Es steigt in ihm aber die Ahnung auf, daß es noch eine höhere Stufe christlicher Vollkommenheit gebe, und von Sehnsucht nach derselben getrieben, fragt er: was fehlt mir noch, um nämlich ganz vollkommen zu sein, und sicher in's Leben einzugehen?[3])

V. 21. Antwort Jesu: „Wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin, verkaufe deine Habe, und gib es (den Erlös) den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach." τέλειος = perfectus; nach dem Zusammenhange, der wohl zu beachten ist, ist jener hohe Grad der Vollkommenheit zu verstehen, in dem nichts mehr fehlt (vgl. V. 20): eine Vollkommenheit, die größer ist als jene, welche zur Erlangung des ewigen Lebens schlechthin gefordert und durch

V. 18. 19. [1]) Statt des recipirten, mit der Vulg. conformen Textes hat Tisch. nach ℵL folgenden Text aufgenommen: ποίας; φησίν, W.-H. haben ihn am Rande beigesetzt. — [2]) Ueber die Reihenfolge derselben vgl. Comm. zu Mc. 280. — [3]) Vgl. Lev. 19, 18.

V. 20. [1]) Tisch., W.-H. haben ἐκ νεότητός μου nach ℵBL... gestrichen, ebenso Wsw. nach 16 Vulg.- und 3 Italahandschr., dürfte aus Mc. u. Lc. herübergenommen sein. — [2]) So Hieron. zur Stelle, Aug. ep. 89 u. A. — [3]) Sylv.: ut secure et certo in vitam aeternam deveniam.

die Erfüllung der Gebote Gottes erreicht wird.[1]) — Diese Vollkommenheit wird erlangt auf dem Wege der völligen Entäußerung der irdischen Güter[2]) zum Nutzen der armen Mitmenschen und der ungetheilten Nachfolge Jesu. ἀκολουθεῖν ist von jener ungetheilten Nachfolge Jesu zu verstehen, welcher das Verzichten auf die irdischen Güter vorangeht,[3]) von dem Leben nach dem Beispiele des armen Jesus (vgl. zu 8, 20). Ein solcher Lebenswandel begründet eine immer enger werdende Verbindung mit Christus und ist geeignet, zum vollendeten Tugendwandel zu führen.[4]) — Als Lohn für die freiwillige Armuth und die ungetheilte Nachfolge stellt Jesus in Aussicht: einen „Schatz im Himmel". Darunter ist nicht das ewige Leben, die himmlische Seligkeit schlechthin zu verstehen, welche schon für die Beobachtung der Gebote Gottes in Aussicht gestellt wurde (V. 17), sondern ein höherer Grad derselben.[5]) Nach Wortlaut und Zusammenhang enthält die Stelle einen Beweis für die evangelischen Räthe.[6]) Das Wesen eines evangelischen Rathes wird von Bellarmin dahin angegeben: Opus bonum a Christo nobis non imperatum sed demonstratum, non mandatum sed commendatum.

V. 22. „Als aber der Jüngling das (dieses) Wort gehört hatte, ging er traurig hinweg, denn er hatte viel Besitzthum." Der ertheilte Rath stimmte den Jüngling traurig, weil er reich war. Er hatte einerseits Sehnsucht nach einem hohen Grad der Vollkommenheit, anderseits besaß er nicht sittliche Kraft, die nothwendige Bedingung zu erfüllen.

V. 21. [1]) Lyr.: si vis ascendere ad statum perfectionis supra communem saluti necessarium. — [2]) Dem Wortlaute genügt nicht die Erklärung von dem bloßen Losschälen des Herzens von den irdischen Gütern, womit der factische Besitz derselben vereinbar ist (Jos. Grimm, 5, 272); er weist vielmehr auf eine Entäußerung dieser Güter selbst hin. — [3]) Vgl. zu 19, 27. — [4]) Orig.: non tamen sic intelligendum est, quod in ipso tempore, quo bona sua tradidit pauperibus, fiat omnino perfectus, sed ex illo die incipiat speculatio Dei adducens eum ad omnes virtutes. — [5]) Chrys. (hom. 63): θησαυρὸν δὲ εἶπεν τὸ δαψιλὲς τῆς ἀντιδόσεως, τὸ μόνιμον δηλῶν, τὸ ἄσυλον... — [6]) Mald.: Christum his verbis non praeceptum, sed consilium dare luce meridiana clarius est. Cum de praecepto loquitur, non dicit: si vis perfectus esse, serva mandata, sed: si vis ad vitam ingredi; cum vero de consilio, non dicit: si vis ad vitam ingredi, sed, si vis perfectus esse. Praeterea mandatorum observationi tamquam praemium proponit vitam aeternam: si vis, inquit, ad vitam ingredi, serva mandata; observationi vero consiliorum non vitam aeternam, sed thesaurum in coelo, id est vitae aeternae majores divitias pollicetur.

Es ist schwer, den Zug des Herzens nach irdischem Besitz zu bekämpfen, noch schwerer ist es, sich großer Reichthümer völlig zu entäußern. Darum sind sie ein Hinderniß im Streben nach Vollkommenheit.

Die Gefahr des Reichthums. 19, 23—26.

Marc. 10, 23—27; Luc. 18, 24—27.

Das Verhalten des reichen Jünglings veranlaßte Jesum, zu seinen Jüngern von den sehr großen Gefahren des Reichthums zu reden. Mald.: Christum ex adolescente, qui propter divitias a consiliis evangelicis deterritus fuerat, occasionem accepisse, de divitibus in genere disputandi.

V. 23. „Jesus aber sprach zu seinen Jüngern: Wahrlich, sage ich euch, schwer wird ein Reicher in's Himmelreich eingehen." Mit ἀμὴν λέγω wird die Rede feierlich und nachdrucksvoll eingeführt. „Himmelreich" ist hier das Reich der Vollendung. Nach Marcus sah Jesus, bevor er die Rede begann, die Jünger nachdrucksvoll an.[1])

V. 24. Verstärkte Hervorhebung und Wiederholung der Schwierigkeit, daß ein Reicher selig werde: „Wiederum sage ich euch: Leichter ist es, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr hindurchgeht (eingehet), als daß ein Reicher in das Himmelreich (eingeht)."[1]) Die Redeweise vom Hindurchgehen eines Kameels durch ein Nadelöhr wird von den meisten neueren Exegeten als Bezeichnung der höchsten Schwierigkeit einer Sache gefaßt, so daß Jesus sagen wollte: es ist im höchsten Grade schwer, daß ein Reicher in's Himmelreich eingehe.[2]) Weil sich bei den Rabbinen ein ähnliches Sprichwort als Bezeichnung von etwas Unmöglichem findet,[3]) so fassen ältere und auch einige neuere Exegeten die Sentenz als Ausdruck der Unmöglichkeit.[4]) Dem Reichen sei es unmöglich, durch seine eigene menschliche Kraft in's Reich Gottes einzugehen, er habe dazu die Gnade Gottes nöthig.[5]) Andere Erklärer denken speciell an jene Reichen, die mit ihrem ganzen Herzen an den Reich-

---

V. 23. [1]) Vgl. Comm. zu Mc. 282.

V. 24. [1]) Der durch B D ... bezeugte, der Vulg. conforme Text wurde von W-H. am Rande beigesetzt; dagegen haben Tisch., W-H. (im Texte) im 1. Verstheile εἰσελθεῖν (nach ℵ C E ...) statt διελθεῖν u. im 2. Verstheil kein Verbum. — [2]) Mald.: valde esse difficile divitem in regnum coelorum introire. Vgl. dazu Calm. — [3]) Vgl. Wünsche 232. — [4]) Hieron. (zur Stelle): hoc dicto ostenditur, non difficile esse sed impossibile. — [5]) Chrys. (hom. 63): διὸ καὶ θεοῦ ἔργον ἔφησεν εἶναι αὐτό, ἵνα δείξῃ, ὅτι πολλῆς δεῖ τῆς χάριτος τῷ μέλλοντι τοῦτο κατορθοῦν. —

thümern hängen und nur auf diese ihr Vertrauen setzen (vgl. Lc. 6, 24).[6]) — Die Schwierigkeit der Stelle hat zu verschiedenen Deutungen der gebrauchten Ausdrücke geführt. Man hat entweder κάμηλος als vox aequivoca gefaßt, die sowohl „Kameel" als auch Ankertau (funis seu rudens nauticus) bedeute, oder man hat geradezu κάμιλος (= Ankertau) für κάμηλος gelesen. Aber κάμιλος ist nur durch Eine Majuskelhandschrift bezeugt und abgesehen davon, daß sich das Wort erst bei den griechischen Grammatikern und Scholiasten findet, ist durch die Abschwächung nichts gewonnen, da auch ein Hindurchgehen eines Ankertaues durch ein Nadelöhr ein Ding der Unmöglichkeit ist. Andererseits hat man auch an ῥαφίς = Nadel herumgedeutet: Jesus habe sich eines hebräischen Ausdruckes bedient, der sowohl Nadel als auch einen Hohlweg, einen niederen Durchgang, oder speciell ein sehr niedriges Thor in Jerusalem bezeichnete.[7]) — Die Gefährlichkeit des Reichthumes liegt theils in diesem an sich, theils beim Menschen, der sich durch selben leicht fesseln (crescentem sequitur cura pecuniam, Horaz carm. 3, 16) und zu sündhaftem Gebrauche verleiten läßt. Eine praktische Exegese über unseren Abschnitt hat schon Clemens von Alexandrien in seinem Schriftchen, τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος, quis dives salvetur? gegeben, worin er die christlichen Grundsätze vom Reichthume in folgende Punkte zusammenfaßt: 1. Der Reiche ist nicht ohne Hoffnung auf Seligkeit; 2. der Reichthum kann ihm sogar ein Mittel zur Erreichung derselben werden; 3. wenn daher ein Reicher zu Grunde geht, so sind nicht seine Reichthümer, sondern die Gesinnung, womit er sie besessen, die Ursache seines Verderbens.[8])

V. 25. Die Jünger staunen über die Strenge der Rede Jesu, und rufen aus: „wer kann demnach gerettet werden?" Der Zusammenhang wird verschieden gefaßt: Es sei hier eine argumentatio a majori ad minus: wenn schon die Reichen, welche in ihren Reichthümern die Mittel zur Erlangung der Seligkeit besitzen, sehr schwer selig werden, wer wird also überhaupt gerettet werden?[1]) Gegen diese Fassung spricht entschieden der Umstand, daß vom Heilande der Reichthum zu bestimmt als Hinderniß zur Erlangung der Seligkeit erklärt wird, als daß die Jünger ihn als Mittel dazu hätten ansehen können. Dem Gedanken-

[6]) Lyr.: non intelligitur de quocunque divite, sed de divite confidente in divitiis et in ipsis finem constituente. — [7]) Vgl. dazu Comm. zu Mc. 282 f. — [8]) Vgl. noch Comm. zu Mc. 283.

V. 25. [1]) So Berlepsch, Schegg, Meyer. —

gange entspricht folgende Fassung: Die Frage der Jünger ist veranlaßt worden durch den Hinblick auf die natürliche Beschaffenheit der Menschen, bei welchen im Großen und Ganzen ein Streben nach irdischen Gütern vorherrscht. Demnach ist der Sinn: Wenn der Reiche sehr schwer in's Himmelreich eingeht, wer wird also gerettet werden, da alle Menschen mehr oder weniger nach Reichthümern streben?[2])

V. 26. „Jesus aber blickte sie an und sprach: Bei Menschen ist dies unmöglich, aber bei Gott ist alles möglich." Jesus richtet die entmuthigten Jünger durch einen theilnahmsvollen Blick und durch eine tröstliche Rede auf. ἐμβλέπειν = intueri, mit Aufmerksamkeit, mit Theilnahme ansehen. „Bei Menschen," d. h. den Menschen mit ihren eigenen natürlichen Kräften. Die Application der allgemeinen Sentenz, daß bei Gott alles möglich ist (Lc. 1, 37), auf unseren Fall ergibt sich von selbst: durch die Gnade Gottes vermag jeder Mensch selig zu werden, durch sie vermag auch der Reiche sein Herz vor unordentlichen Neigungen zu den irdischen Gütern zu bewahren (vgl. Lc. 16, 1 ff.). Da nun Gott allen, die ihn bitten, die nothwendige Gnade gibt, so können auch alle selig werden.

Lohn der Nachfolge Jesu. 19, 27—20, 16.

Marc. 10, 28—31; Luc. 18, 28—30.

V. 27. „Damals nahm Petrus das Wort und sprach zu ihm: Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt: was also wird uns zu Theil werden?" Mit τότε „damals" wird zunächst der zeitliche Zusammenhang des Abschnittes mit dem Vorigen (19, 16 ff.) angezeigt, dann aber auch die innere, sachliche Verknüpfung angedeutet. Ganz anders als der reiche Jüngling hatten die Apostel gehandelt; sie hatten alles verlassen und waren Jesu nachgefolgt. Petrus nimmt daher Veranlassung[1]) zu fragen, welchen höheren Lohn sie dafür zu erwarten haben.[2]) Zur Rede Petri bemerkt Hieronymus: Grandis fiducia, Petrus piscator erat, dives non fuerat, cibos manu et arte quaerebat, et tamen loquitur confidenter: reliquimus omnia. Und diese zuversichtliche Rede erklärend schreibt Gregor d. Gr.

---

[2]) Mald.: quasi dicant, cum omnes divitiis incumbant... So die meisten Erklärer. Im Gegensatze zur allgemeinen Sentenz restringiren manche Exegeten die Worte auf die Reichen. So „aliqui" bei Jans. j., B. Weiß.

V. 27. [1]) Vgl. zu 11, 25. — [2]) Vgl. Jans. s. —

(hom. 5 in evang.) und nach ihm der hl. Bernhard: Multum deserit, qui voluntatem habendi derelinquit.[3])

V. 28. „Jesus aber sprach zu ihnen: Wahrlich sage ich euch: Ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet bei der Wiedergeburt (Wiedergestaltung), wann der Menschensohn sitzen wird auf dem Throne seiner Herrlichkeit, auch sitzen auf zwölf Thronen und richten die zwölf Stämme Israels.“ ἀκολουθεῖν = sequi bezeichnet die ungetheilte Nachfolge, welche das Verlassen der Schätze dieser Welt und der bisherigen Lebensverhältnisse zur Voraussetzung hat.[1]) Ueber zwei Punkte äußert sich Jesus in feierlicher Rede (amen dico vobis), nämlich über die Art der Auszeichnung der Apostel und über die Zeit derselben: sie werden zur Zeit der Neugestaltung der (bewußtlosen) Schöpfung, zur Zeit der Wiederkunft Christi zum Gerichte in Gemeinschaft mit Christo das Zwölfstämme-Volk richten. — παλιν(γ)γενεσία (= iteratus ortus, regeneratio Vulg.) bezeichnet nach biblischem Sprachgebrauche entweder die geistige Wiedergeburt des Menschen in der Taufe (Tit. 3, 5) oder die Erneuerung und Verklärung des Universums am Weltende, welche schon im A. T. angekündigt[2]) und im N. T. bestimmt gelehrt wird.[3]) Hier steht der Ausdruck in der zweiten Bedeutung, in welcher er auch bei Philo und den Griechen sich findet.[4]) Darum ist „in regeneratione“ mit sedebitis zu verbinden: in (bei) der Wiedergeburt, d. h. zur Zeit, wann die Umgestaltung des Universums beginnt. Die folgenden Worte weisen auf einen weiteren Zeitmoment hin: auf die Wiederkunft Christi zum Gerichte, womit diese Erneuerung beginnt. „Sitzen auf dem Throne seiner Herrlichkeit“ = richten in der ihm eigenthümlichen Macht und Herrlichkeit.[5]) Nach den Andeutungen der Schrift werden beim letzten Gerichte außer den Engeln auch die Apostel, die Gläubigen überhaupt und speciell auch die bußfertigen Niniviten mit Christo mitrichten.[6]) Weil den Aposteln nach dem Zusammenhange eine ganz besondere Auszeichnung in Aussicht gestellt wird, weil es ausdrücklich heißt, die Apostel würden ebenso (et vos)[7]) wie Christus auf

---

[3]) Aug.: omnia contemnit, qui non solum quantum potuit, sed etiam quantum voluit, habere contemnit.

V. 28. [1]) Vgl. zu 4, 20. 22. — [2]) Vgl. Is. 65, 17; 66, 22. — [3]) Vgl. Apgsch. 3, 21; Röm. 8, 17 ff.; 2 Petr. 3, 5 ff.; Apoc. 21, 1; dazu noch Comm. zu 5, 18. — [4]) Vgl. W. Grimm. — [5]) Vgl. Comm. zu Lc. 9, 26. — [6]) Vgl. Comm. zu Lc. 11, 32. — [7]) Statt καὶ ὑμεῖς (B C ... Itala, Vulg.) hat Tisch. nach ℵ D L ... καὶ αὐτοί aufgenommen, W-H. am Rande angemerkt. —

Thronen sitzen, weil das Zwölfstämme=Volk als dasjenige bezeichnet wird, das zu richten ist, so ist das Mitrichten der Apostel dahin zu bestimmen, daß sie eine positive richtende Thätigkeit entfalten werden, selbstverständlich in voller Unterordnung unter die richtende Thätigkeit des Menschensohnes.[8]) Weder die Supposition des sogenannten comparativen Richtens noch die Annahme, die richterliche Thätigkeit der Apostel werde in der Einführung der Gläubigen in die ihnen von Christo zuerkannte Seligkeit bestehen, genügt dem biblischen Texte vollkommen. Maldonat nimmt mit anderen Erklärern judicare = condemnare.[9]) — Gewöhnlich faßt man die „zwölf Stämme Israels" als Bezeichnung der Gesammtheit der Gläubigen, als das Israel secundum spiritum.[10]) Dagegen meinen andere Erklärer, der Ausdruck sei zwar zunächst nur vom Judenvolke zu verstehen, er sei aber nicht gebraucht, als ob das Gericht der Apostel nur auf die Juden beschränkt sein werde, sondern entweder darum, weil den Juden zuerst das Heil verkündet worden ist, oder weil die Phrase „die Zwölfstämme Israels richten" ganz besonders geeignet gewesen sei, die Ehren= und Machtstellung der Apostel nach jüdischer Vorstellungsweise auszudrücken.[11])

V. 29. „Und jeder, welcher verlassen hat Haus oder Brüder, oder Schwestern, oder Vater, oder Mutter (oder Weib),[1]) oder Kinder, oder Acker um meines Namens willen, wird Hundertfaches (Vielfaches)[2]) empfangen und ewiges Leben erben." Das nachdrucksvolle πᾶς zeigt den Redefortschritt an: nach der Erwähnung der Auszeichnung für die Apostel ist jetzt die Rede vom Lohne der Gläubigen überhaupt. Motiv des Verlassens: „um meines Namens willen", d. h. um Christo anhängen zu können, um ihm ungetheilt dienen zu können.[3]) Auf die Frage: quomodo potest uxor propter Christum relinqui? antwortet Maldonat: vult (Christus) se uxori praeferri et si uxor virum impediat, quominus Christum sequatur, uxorem relinqui

---

[8]) Vgl. Oswald, Eschat. 358 f., Atzberger, Christl. Eschat. 360. Jans. j.: judicium potestatis et auctoritatis. — [9]) Mald.: Apostolos judicaturos, tamquam doctores, tamquam testes accusantes quodammodo eos, qui sibi evangelium praedicantibus et salutis viam docentibus credere noluerunt. — [10]) Vgl. Schegg, Keil. — [11]) Vgl. Comm. zur Leidensgesch. 121 f.

V. 29. [1]) Tisch., W=H. haben ἢ γυναῖκα nach BD... Italahandschr. gestrichen. Die Ordnung der Glieder in der Vulg. stimmt mit dem griech. Texte bei W=H., anders bei Tisch. Vgl. die Exemplificirung bei Mc. u. Lc. — [2]) Tisch., W=H. haben nach BL... πολλαπλασίονα aufgenommen. — [3]) Vgl. die Motivirung bei Mc. u. Lc. —

non matrimonio dissoluto sed facto divortio. — Einen zweifachen Lohn stellt der Herr für diese Entäußerung in Aussicht: die Vergeltung in dieser Welt und die in der andern Welt. Hundertfältiges (d. h. die mit der Nachfolge Jesu gegebenen geistigen Güter, welche die verlassenen irdischen Güter hundertfach [unendlich] überragen)[4]) wird als Vergeltung schon auf dieser Welt zu Theil, und dazu kommt als Vollendung die Zutheilung des ewigen Lebens in der anderen Welt. Diese Fassung der Verheißungsworte, welche durchaus nicht gegen den Wortlaut bei Matthäus verstößt, wird direct gefordert durch die parallelen Stellen bei Marc. 10, 30 und Luc. 18, 30. Es ist daher unzulässig ζωὴν αἰώνιον als erklärenden Zusatz zu fassen: vielfältiges, und zwar ewiges Leben wird erlangen der, welcher ... Nach dieser Fassung wiese der Heiland nur auf die in der anderen Welt stattfindende Vergeltung für das Verlassen der irdischen Güter um seinetwegen hin.

V. 30. „Viele Erste aber werden die Letzten sein, Letzte (werden) die Ersten (sein)." Im ersten Verstheile ist πρῶτοι = primi im zweiten ἔσχατοι = novissimi Subject. Die Sentenz wurde und wird verschieden bezogen und erklärt.[1]) Viele Exegeten fassen die Ausdrücke: primi, novissimi als Zeitbestimmungen: der Lohn im Messiasreiche hänge nicht ab von der Zeit der Berufung und von der Dauer des Dienstes, sondern vom Eifer und von der Ausdauer im Dienste.[2]) Dagegen nehmen viele ältere und neuere Erklärer das Wort als Bezeichnung eines Rangverhältnisses: Jesus gebe entweder Aufschluß, wie die Apostel so arme, niedrige und verfolgte Menschen zu so hoher Auszeichnung kommen würden,[3]) oder er warne die so hochgestellten Apostel vor falscher Sicherheit.[4]) Der Zusammenhang mit dem Vorigen spricht für die zweite Auffassung, die Anreihung des folgenden Gleichnisses mit γάρ dagegen für die erstere.

[4]) Hieron. (zur Stelle): qui carnalia pro Salvatore dimiserit, spiritualia recipiet, quae comparatione et merito sui ita erunt, quasi si parvo numero centenarius comparetur.

V. 30. [1]) Vgl. Jans. u. Mald. — [2]) So Orig., Chrys. (hom. 64 [an 2. Stelle]), glossa ordin. (unter Verweisung auf Judas u. den reuigen Schächer), Reischl u. A. Andere beziehen den Ausspruch speciell auf die zuerst berufenen Juden und auf die Heiden, an welche der Ruf erst später erging (Calm.: mihi proprie videtur spectare hic locus exclusionem Judaeorum et gentium vocationem; ebenso Chrys. hom. 64 (an 1. Stelle). — [3]) Lyr.: quia qui sunt hic in honore ... tunc erunt novissimi et inferiores. — [4]) Jans. j., Menoch.

Parabel von den Arbeitern im Weinberge. 20, 1—16. Nur Matthäus hat sie uns aufbewahrt.

V. 1. 2. „Gleich ist nämlich das Himmelreich einem Hausvater, der am frühen Morgen ausging, um Arbeiter zu dingen in seinen Weingarten. Nachdem er aber mit den Arbeitern um einen Denar für den Tag übereingekommen war, schickte er sie in seinen Weingarten.“[1]) γάρ = enim[2]) steht explicativ und schließt die Parabel enge an 19, 30 an. Die Ausdrucksweise: das Himmelreich ist gleich einem Hausvater wurde schon besprochen.[3]) ἅμα sagt aus, daß der Hausvater früh am Morgen (= primo mane) ausging. Der Silberdenar betrug etwa 41 Kreuzer unseres Geldes; nach Tobias (5, 14) scheint er gewöhnlicher Taglohn gewesen zu sein. συμφωνεῖν (convenire) wird gewöhnlich mit dem einfachen Genitiv construirt, hier betont ἐκ, daß der verheißene Denar die Grundlage des Vertrages bildete.[4])

V. 3. 4. Um die dritte Stunde,[1]) d. h. um 9 Uhr Vormittag, fand der Hausherr andere Leute auf dem Marktplatze (wo man auf Arbeitsanbietung wartete) müßig stehen. Der Herr fordert sie auch auf, in seinen Weinberg zu gehen und stellt ihnen einen Lohn nach Gerechtigkeit in Aussicht.

V. 5. Um die sechste (Mittag) und neunte Stunde (d. h. 3 Uhr Nachmittag) ging der Hausherr wieder aus, „und machte es ebenso“, d. h. er schickte die jetzt Geworbenen gleich jenen um die dritte Stunde in seinen Weinberg.

V. 6. 7. Desgleichen that der Herr um die eilfte Stunde.

V. 8. Als es Abend geworden war, d. h. die zwölfte Stunde (6 Uhr Abends) gekommen war, befahl der Herr seinem Verwalter, den Arbeitern den Lohn zu geben. Dieser wußte also schon, was der Herr bezüglich des Lohnes beschlossen hatte. Das Gebot, bei der Lohnaustheilung mit den zuletzt Gekommenen zu beginnen, ist im Tenor der Parabel begründet.

V. 9. Von den um die eilfte Stunde in den Weinberg Geschickten erhielt jeder (ἀνά ist distributiv) einen Denar.

V. 1. 2. [1]) Die Textausgabe von W-H. reiht die Parabel ohne ein Trennungszeichen unmittelbar an 19, 27—30 an. — [2]) Fehlt zwar in der gedruckten Vulg., wurde aber von Wsw. nach Vulgatahandschr. aufgenommen. — [3]) Vgl. zu 13, 24; Tir.: perinde agit Deus in ecclesia, atque agit pater familias in vinea sua. — [4]) Vgl. W. Grimm 132.

V. 3. 4. [1]) περί cum accus. = circiter.

V. 10—12. Als die zuerst Berufenen auch nur einen Denar Arbeitslohn erhielten, murrten sie und sprachen: „Diese Letzten haben Eine Stunde gewirkt (gearbeitet), und du hast sie uns gleich gemacht, die wir getragen haben die Last des Tages und die Hitze.“ In μίαν ὥραν ἐποίησαν ist nach classischem Sprachgebrauche ὥραν Objectsaccusativ zu ποιεῖν: sie haben Eine Stunde zugebracht, nämlich im Weinberge; gewöhnlich wird ὥραν als accus. temp. gefaßt: sie haben eine Stunde (lang) gearbeitet.[1])

V. 13—15. Der Herr wendet sich jetzt an einen der unzufriedenen Arbeiter, nennt ihn ἑταῖρε, „guter Freund“, um möglichst mild die folgende Rüge einzuführen, fordert ihn auf, den Denar, um welchen er mit ihm übereingekommen ist, in Empfang zu nehmen, und mit der Frage: „Oder ist es mir nicht erlaubt, was ich will, zu thun in den Sachen meines Eigenthums (= ἐν τοῖς ἐμοῖς)?“[1]) legt er ihm nahe, daß ihm kein Unrecht geschehe.[2]) Die Worte „oder ist dein Auge böse . . .?“ sind bildliche Bezeichnung einer neidischen Gesinnung.

V. 16. „So werden die Letzten Erste sein und die Ersten Letzte (denn Viele sind berufen, Wenige aber auserwählt).“[1]) Mit sic wird die Anwendung der Parabel eingeleitet, deren Lehrgehalt in den Satz zusammengefaßt wird: die Letzten werden die Ersten sein und die Ersten werden die Letzten sein. Dieser Lehrsatz wird durch die weitere Sentenz erläutert (= enim), daß Viele berufen, aber Wenige auserwählt seien. Wegen dieser beiden Lehrsätze wird die Parabel sowohl in ihrer allgemeinen Beziehung als in ihren einzelnen Zügen verschieden gedeutet. Im Ganzen lassen sich zwei Klassen von Erklärungen unterscheiden. 1. Weil alle jene, an welche in der Parabel die Aufforderung zur Arbeit im Weinberge erging, dem Rufe Folge geleistet haben, weil ferner alle Gerufenen bis zur Zeit der Lohnvertheilung gearbeitet haben und einen

---

V. 10—12. [1]) Diese Erklärung ist grammatisch zulässig (vgl. Hagen 91). Die Vulg. hat una hora fecimus, nur wenige Handschr. haben unam horam (vgl. Wsw.).

V. 13—15. [1]) Diese Worte fehlen in der Vulg., einzelne Itala- u. Vulgatahandschr. haben: in meis, de re mea; Aug. (sermo 87): de meo. — [2]) Aug. (l. c.): fraudem tibi non feci, quia quod pactus sum, reddidi. Huic non volo reddere, sed donare.

V. 16. [1]) Tisch., W-H. haben die in Klammern gesetzten Worte nach ℵBL… gestrichen; weil sie aber sonst stark bezeugt sind (CD… Itala, Vulg.) und weil sich wohl die Weglassung, kaum aber die spätere Hinzufügung leicht erklären läßt, so sind sie als wahrscheinlich echt anzusehen. —

Lohn empfingen, so glaubt man nach dem Tenor der Parabel unter den Ersten, welche Letzte geworden sind, nur jene Arbeiter verstehen zu können, welchen der Lohn zuletzt ausgezahlt wurde, und welche trotz der längeren Arbeitszeit den gleichen Lohn mit den später Berufenen erhielten, und unter den Auserwählten nicht jene, welche überhaupt selig werden, sondern jene, welche zu einer höheren Belohnung berufen sind.[2]) — 2. Da der Ausspruch von Vielen, die berufen und von Wenigen, die auserwählt sind, später (22, 14) unzweifelhaft den Sinn hat, daß viele des ewigen Lebens, zu dem sie berufen wurden, verloren gehen, und da bei Lucas (13, 30) die Rede von den Letzten, welche Erste werden und von den Ersten, welche Letzte werden, auf die ungläubig gebliebenen Juden und die gläubig gewordenen Heiden geht, so halten fast alle alten und auch viele neuere Erklärer hier die gleiche Bedeutung fest. Die Frage, wie denn im Zusammenhange mit der Parabel von den Arbeitern im Weinberge, von denen jeder einen Lohn empfangen hat und keiner davon ausgeschlossen wurde, der Ausdruck „erunt primi novissimi" von dem Ausschlusse vom Lohne (von der Seligkeit) verstanden werden könne, wird verschieden zu lösen versucht. α) Die beiden Sentenzen ständen nur im losen Zusammenhange mit der Parabel, speciell bilde der Satz von den vielen Berufenen und der geringen Zahl der Auserwählten nicht eine Begründung der ganzen Parabel, sondern nur des unmittelbar vorangehenden Satzes.[3]) Mit dieser Auffassung ist die syntaktische Verknüpfung nur schwer vereinbar. β) Dagegen halten die meisten Exegeten[4]) den formellen und sachlichen Zusammenhang zwischen Parabel und den beiden allgemeinen Sentenzen fest,[5]) erklären aber novissimum esse = ausgeschlossen werden von der Seligkeit, weil sie entweder den Denar nicht = Seligkeit fassen, sondern = Himmelreich im biblischen Sinne,[6]) oder weil sie die Tendenz der Parabel nicht darin suchen, daß jedem Arbeiter ein Lohn verabfolgt

[2]) So Reischl, Schanz, Meyer, Keil. — [3]) Jans. j.: unde quod sequitur: multi enim sunt vocati ... est ratio non ejus, quod in parabola contigisse dicitur, ubi omnes electi erant, sed sententiae illius generalis. Aehnlich Mald.: der Heiland füge mittelst einer allgemeinen Sentenz eine Warnung für die Erstberufenen ein; diese könnten mit ihrem empfangenen Lohne vollauf zufrieden sein, da ja viele Berufene des Lohnes ganz verlustig gehen werden. — [4]) Mald. bemerkt, daß bis zu einer Zeit die schwierige Frage des Zusammenhanges kaum berührt wurde: hoc vix apud ullum interpretem explicatum invenio. — [5]) Nach Schegg (3, 57) bilden die Sentenzen den Schlüssel zum geistigen Inhalte des Gleichnisses. — [6]) Nach Schegg (3, 59) bezeichnet den Denar erhalten: die

wurde, sondern dieselbe dahin bestimmen: es werde die Wahrheit abgebildet, daß die Seligkeit ein göttliches Gnadengeschenk sei, daß Gott in Zuerkennung derselben frei walte, ohne daß ihm der Vorwurf der Ungerechtigkeit gemacht werden könne.[7]) Die an zweiter Stelle vorgetragene Erklärung ist die wahrscheinlichere, weil sie sich sprachlich rechtfertigen läßt, weil die hier mitgetheilten Sentenzen an der anderen Stelle zweifellos in diesem Sinne stehen, weil dafür die Mehrzahl der Exegeten spricht, und weil sie mit der biblischen Lehre von der göttlichen Gnadenwahl übereinstimmt. — Deutung der Parabel. Der Hausvater des Gleichnisses ist Gott Vater, der Weinberg ist das Reich Gottes auf Erden, die A. und N. T. Heilsanstalt, der Verwalter desselben ist Christus, die Arbeiter sind die Juden im A. T. und die Mitglieder der Kirche Christi. Der Arbeitstag für die Menschheit ist die Zeit vom Anfange bis zum Ende der Welt, für jeden Menschen seine Lebenszeit. Verschieden gedeutet werden die verschiedenen Arbeitsstuuden. Zunächst können die 3., 6. und 9. Stunde auf die verschiedenen Epochen der vorchristlichen, die 11. Stunde auf die christliche Zeit bezogen werden. Für die einzelnen Menschen können sie von dem verschiedenen Lebensalter verstanden werden, in welchem sie Mitglieder der Kirche werden. Die einen werden schon früh Morgens, von ihrer Geburt an, andere um die dritte Stunde, in ihrem Jünglingsalter, andere um die sechste Stunde, im Mannesalter, andere um die neunte Stunde, im Greisenalter, andere endlich erst um die eilfte Stunde, unmittelbar vor ihrem Tode berufen. Diese beiden Auslegungen zu verbinden sind wir darum berechtiget, weil die Entwicklungsgeschichte der Kirche Christi im Kleinen sich wiederholt in der Geschichte der einzelnen Menschen. — Der Abend ist für die gesammte Menschheit das Weltende, für den einzelnen Menschen das Lebensende; der Denar ist der Lohn für die Arbeit im Dienste Gottes, die ewige Seligkeit. Die zuletzt Berufenen erhalten den gleichen Lohn mit den zuerst Berufenen, d. h. der längere Dienst im messianischen Reiche bewirkt nicht schon einen größeren Lohn

---

Predigt vom Himmelreich hören, aufnehmen, an Christum glauben, in sein Reich eingehen. — [7]) Jans. s. (c. 101): non inquirendum est, quid per denarium mystice significetur, cum non ad hoc tendat parabola, ut intelligamus eos, qui per novissimos significati sunt, eandem accepturos mercedem cum his, qui per primos significantur, sed tantum ut intelligamus novissimos futuros in novissimo die primos, et Dei id benignitate et beneplacito eventurum sine cujusquam injuria.

im Himmel. Diese Wahrheit hat die weitere zur Voraussetzung, daß die Zuerkennung des messianischen Lohnes ein Gnadengeschenk Gottes ist. Nur jener Mensch, welcher dem Gnadenrufe Gottes folgend in der Kirche Christi arbeitet, erlangt das Heil, aber dieses bleibt ein Geschenk Gottes. Es ist richtig, daß ein Mensch im Reiche Gottes in ganz kurzer Zeit ebenso viel wirken kann, als ein anderer in einem langen Zeitraume, nach den Worten der Schrift: consummatus in brevi explevit tempora multa, Sapient. 4, 13; aber es liegt der Parabel ferne, diesen Gedanken auszudrücken, da sie ja den gleichen Lohn, welchen die zuletzt Berufenen mit den zuerst Berufenen erhielten, nicht auf ein eifrigeres Wirken in der kurzen Arbeitszeit, sondern ausdrücklich auf die freie Willensentschließung des Hausvaters zurückführt.

Dritte Leidensankündigung. 20, 17—19.

Marc. 10, 32—34; Luc. 18, 31—34.

V. 17. „Und während Jesus gegen Jerusalem hinaufzog, nahm er die zwölf Jünger beiseite und sprach auf dem Wege zu ihnen.“[1]) Die Erzählung knüpft an 19, 1 an; der Heiland ist soeben auf der Fortsetzung seiner Festreise nach Jerusalem begriffen. Auf dieser Reise nimmt er, stets von Volksmassen begleitet, die Jünger abgesondert von denselben zu sich, um ihnen ganz bestimmt die Leidensmomente zu verkünden.[2]) Nur zu den Aposteln spricht Jesus, weil die Volksmenge für eine solche Ankündigung noch völlig unempfänglich war.[3]) Die Frage, ob die Leidensankündigung erfolgte, als Jesus noch in Peräa war, oder schon die Provinz Judäa[4]) betreten hatte, läßt sich nicht entscheiden.

V. 18. 19. „Siehe, wir gehen hinauf nach Jerusalem, und der Menschensohn wird ausgeliefert werden den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, und sie werden ihn zum Tode verurtheilen[1]), und sie werden

V. 17. [1]) ἐν τῇ ὁδῷ fehlt in der Vulg. u. Vulgatahandschr. W-H. haben nach B... μέλλων ἀναβαίνειν. — Die Textausgabe von W-H. beginnt mit V. 17 einen größeren Abschnitt und faßt diese Leidensankündigung als Einleitung zur Wirksamkeit Jesu in Jerusalem (20, 17—25, 46; vgl. zu Mc. 285, Anm. 2). — [2]) Vgl. die Situationsschilderung bei Mc. 285 f. — [3]) Ueber die Motive dieser Ankündigung vgl. zu 16, 21; 17, 22. — [4]) So Schegg (3, 63 f.). Darnach ist Nota 1 auf S. 285 im Comm. zu Mc. zu corrigiren.

V. 18. 19. [1]) θανάτῳ (Tisch. nach ℵ εἰς θάνατον) fehlt in B..., wurde von W-H. in Klammern gesetzt. Vgl. Cato bei Seneca, ep. 71, 15: omne humanum genus... morte damnatum est. —

ihn ausliefern den Heiden, um ihn zu verhöhnen und zu geißeln und zu kreuzigen; und am dritten Tage wird er auferstehen." ascendimus sagt aus, daß Jesus freiwillig und muthvoll dem Leiden entgegenging. Die jetzige Ankündigung der bevorstehenden Ereignisse umfaßt folgende Momente: 1. Ueberlieferung an das Synedrium (= Hohepriester und Schriftgelehrte)[2]) und Verurtheilung durch dasselbe; 2. Auslieferung durch dieses an die Heiden, an Pontius Pilatus;[3]) 3. die Leidensmomente, deren drei namhaft gemacht werden: Verspottung, Geißelung, Kreuzigung;[4]) 4. Auferstehung. Die Auslieferung Jesu an die römische Obrigkeit erfolgte zunächst darum, damit das im Synedrium gefällte Todesurtheil bestätigt und exequirt wurde. Der Kreuzigung ging aber regelmäßig eine Verspottung und Geißelung voran.[5])

Die Zebedäiden. 20, 20—28.

Marc. 10, 35—45.

V. 20. 21. „Damals trat die Mutter der Söhne des Zebedäus zu ihm mit ihren Söhnen, indem sie niederfiel und ihn um etwas bat. Er aber sprach zu ihr: Was willst du? Sie sprach zu ihm: sage, daß diese meine zwei Söhne sitzen sollen Einer zu deiner Rechten und Einer zu deiner Linken in deinem Reiche." τότε = tunc weist auf die Zeit der Leidensankündigung zurück.[1]) Die Bittstellerin hieß, wie sich aus einer Vergleichung von 27, 56 mit Marcus 15, 40 ergibt, Salome und gehörte zum Kreise jener frommen Frauen, welche Jesu von Galiläa bis zum Fuße des Kreuzes gefolgt waren.[2]) Nur schüchtern und zaghaft bringt Salome ihre Bitte vor, und aus deren Form dürfen wir schließen, daß selbe durch die den Aposteln gemachte Verheißung veranlaßt worden ist.[3]) Wie sich ferner aus V. 22 vgl. mit Mc. 10, 35 ergibt, waren die Söhne der Salome die eigentlichen Bittsteller; sie trugen ihre Bitte durch die Mutter vor, weil sie auf diesem Wege entweder leichter Erhörung zu finden hofften, oder weniger die Eifer-

---

[2]) Vgl. zu 2, 4. — [3]) Vgl. Joh. 18, 35. — [4]) Vgl. Comm. zu Mc. 287. — [5]) Vgl. Comm. zur Leidensgeschichte 270 ff.

V. 20. 21. [1]) Jans. s. (c. 104): tunc, h. e. postquam dixisset Dominus se tertia die resurrecturum. — [2]) Die Annahme, daß sie eine Schwester der Mutter des Herrn gewesen sei (so quidam bei Jans. s. u. Neuere), ist unhaltbar (vgl. Comm. zur Leidensgesch. 319). — [3]) Tir.: alludit a filiis instructa mater ad promissionem apostolis a Christo factam.

sucht der Mitapostel zu erwecken vermeinten. Der Ausdruck: sitzen zur Rechten und zur Linken, nämlich des auf dem Throne sitzenden Königs, ist bildliche, hinlänglich bekannte Bezeichnung für: die obersten Ehrenstellen einnehmen, die höchste Gewalt bekleiden. Das Motiv der Bitte finden viele Exegeten im Ehrgeize der noch nicht völlig geläuterten Jünger oder im mütterlichen Ehrgeize der Salome. Diese Auffassung ist durch den Context nicht geradezu geboten; es ist vielmehr die Annahme zulässig, daß das liebende Mutterherz der Salome wünschte, es möchten ihre beiden Söhne in der nächsten Nähe des geliebten Meisters sein und eben dadurch vor den Uebrigen ausgezeichnet die ersten Ehrenplätze einnehmen.

V. 22. „Jesus aber antwortete und sprach: Ihr wisset nicht, was ihr begehret. Könnt ihr den Kelch trinken, welchen ich trinken werde? Sie sagen: wir können es." Die Antwort Jesu geht an's Brüderpaar, weil die Mutter im Namen ihrer Söhne gebeten hat.[1]) Mit wunderbarer Geduld erträgt er die Schwachheit der Jünger, indem er nur ihre Unwissenheit betont und dann gleich zur Belehrung übergeht. Das „Nichtwissen" ist contextgemäß dahin zu bestimmen: die Jünger kennen nicht die Natur des Messiasreiches und darum auch nicht das Wesen des Sitzens zur Rechten und Linken, sie kennen auch nicht den Weg, auf welchem eine so hohe Auszeichnung erreicht wird.[2]) — Auf den letzten Punkt weist Jesus in seiner Frage hin, und damit legt er den Jüngern nahe, mit welchen Gedanken sie sich vertraut machen sollen. „Kelch" ist bildliche Bezeichnung des einem Menschen beschiedenen Loses, sowohl des freudigen[3]) als auch des traurigen, wie hier.[4]) Die Bildrede hat ihren Grund darin, daß der Hausvater jedem Tischgenossen seinen Antheil am Getränke in den Becher zu geben pflegte. Ueber Christi Leidenskelch gab den Jüngern die kurz zuvor gemachte Leidensankündigung (V. 17—19) Aufschluß.[5])

V. 23. Der Heiland bestätigt die entschiedene Aussage der Jünger: „Meinen Kelch werdet ihr freilich trinken", d. h. die Leiden, welche ich zu bestehen habe, werdet auch ihr erdulden. Da der Leidenskelch bei Christus auch den Tod mit einschloß, dürfen wir in diesen Worten Jesu

V. 22. [1]) Hieron.: intelligens preces ejus ex filiorum descendere voluntate. — [2]) Vgl. dazu Jans. s. (c. 104). — [3]) Ps. 15, 5; 22, 5. — [4]) Ps. 10, 7; 74, 9; Is. 51, 17; Jerem. 25, 15. — [5]) Vgl. noch die Erweiterung des Gedankens bei Mc. 10, 38.

auch eine Vorherverkündigung des Martyriums finden;[1]) nur würde eine Beschränkung des Ausdruckes auf dasselbe die Worte unberechtigt einschränken. Und in der That hat Jacobus den Martertod für den Herrn erlitten (vgl. Apgsch. 12, 2).[2]) — Rücksichtlich der vorgebrachten Bitte antwortet Jesus: „Aber das Sitzen zu meiner Rechten und (oder)[3]) Linken (euch)[4]) zu geben ist nicht meine Sache, sondern, welchen es bereitet ist von meinem Vater (diesen nämlich wird es gegeben werden).“ Die Erklärung des Ausspruches bereitet Schwierigkeiten. οὐκ ἔστιν ἐμόν = non est meum, d. h. es ist nicht meine Aufgabe, meine Sache. Jesus spricht sich somit nicht die Macht ab, die Ehrenplätze im Messiasreiche zu vertheilen, sondern er erklärt nur, dies sei nicht seine, sondern des Vaters Sache, der sie für jene bereitet habe, welche Gegenstand des göttlichen Gnadenrathschlusses sind. Die Redeweise entspricht dem biblischen Sprachgebrauche, demgemäß durch die sogenannte appropriatio bestimmte göttliche Werke ad extra dem Vater, andere dem Sohne, wieder andere dem hl. Geiste zugeschrieben werden.[5]) Speciell wird die Auserwählung und Berufung zur Seligkeit dem Vater zugeeignet. — Andere erklären die Stelle anders.[6]) Jesus spreche von sich im Sinne der Bittsteller als Mensch, so daß der Sinn der Rede wäre: non est humanae potestatis hoc vobis dare. Andere betonen dare: nicht nach Belieben werden die Ehrenplätze im Messiasreiche gegeben, sondern jenen werden sie zugetheilt, welche sie verdienen; andere endlich, welche nur den Vulgatatext berücksichtigen, urgiren vobis: nicht euch, die ihr Stolz und Ehrgeiz bekundet, oder die ihr wegen leiblicher Verwandtschaft besonderen Anspruch auf Bevorzugung im Messiasreiche zu haben wähnet.[7]) Schon die alten Erklärer bemerken, daß die Arianer aus unserer Stelle ohne Grund die Inferiorität Christi zu beweisen versuchen.[8])

V. 24. Die zehn übrigen Jünger wurden unwillig, nämlich aus Eifersucht über die zwei Mitjünger, welche die ersten Plätze im Messiasreiche anstrebten. Das erfahren wir aus Jesu weiterer Rede.

V. 23. [1]) Hieron. (zur Stelle): calix martyrii. — [2]) Joh. trank den Kelch confessionis (Hieron.). — [3]) Statt καί (Tisch., W-H.) haben B L ... It., Vulg. ἤ = vel. — [4]) ὑμῖν nach δοῦναι (Vulg. dare vobis) fehlt im griech. Texte. — [5]) Vgl. zu 1, 18; Lc. 1, 35, — [6]) Vgl. Sylv. VI., 37, quaest. 15. — [7]) Hieron. (zur Stelle) faßt die 2. u. 3. Erklärung zusammen: regnum coelorum non est dantis, sed accipientis ... quod non personae, sed vitae paratum est. — [8]) Vgl. Epiph. haer. 69; Ambros. de fide 5, 5; August. de trinitate 1, 12.

V. 25—28. Aus dem Murren der Zehn nimmt Jesus Veranlassung seine Jünger zu belehren über die wahre Größe im Himmelreiche und über den Weg, der dazu führt. Der Unterricht geschieht anschaulich durch Gegenüberstellung der Größe in irdischen Reichen und im Himmelreiche.[1]) „Jesus aber rief sie zu sich und sprach: Ihr wisset, daß die Fürsten der Heiden über sie (nämlich die Heiden) herrschen und die Großen über sie gebieten.“ Die Composita κατακυριεύειν (dominari) und κατεξουσιάζειν (potestatem exercere) bezeichnen das bedrückende, durch nichts beengte Herrschen, wobei das Ansehen und die Macht des Herrschers, nicht das Wohl und der Nutzen der Beherrschten maßgebend ist. In der Heidenwelt machte sich vielfach eine solche bedrückende Herrschergewalt geltend. αὐτῶν geht auf ἐθνῶν ... Die Construction der Vulgata: dominantur eorum statt in eas (oder iis) ist dem Griechischen nachgebildet. — „Nicht so wird es sein (ist es)[2]) unter euch; sondern wer unter euch ein Großer werden will, wird (soll)[3]) euer Diener sein, und wer unter euch der Erste sein will, wird euer Knecht sein.“ Die Ausdrücke: major, primus, minister, servus stehen zu einander im klimaktischen Verhältnisse: plus est enim primum esse quam majorem, et plus est servum esse quam ministrum. Gedanke: Je höher jemand im Messiasreiche stehen will, desto mehr muß er vom Geiste der Demuth und der dienenden Liebe erfüllt sein.[4]) Der Grund liegt darin, daß die geistliche Macht zum Wohle der Untergebenen verliehen ist.[5]) — Muster und Vorbild für Gesinnung und Verhalten der Großen im Messiasreiche ist Christus selbst: „Gleichwie der Menschensohn nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen (= διακονηθῆναι), sondern zu dienen und hinzugeben seine Seele (Leben) als Lösegeld anstatt Vieler.“ λύτρον = pretium redemptionis, Lösegeld, Lösungsmittel. Als solches wird hier Jesu „Seele“, d. h. sein Leben bezeichnet, das er am Kreuze hingegeben hat,

---

V. 25—28. [1]) Vgl. dazu Comm. zur Leidensgesch. 112 ff. Hieron. (zur Stelle) faßt den Grundgedanken dahin zusammen: ad summitatem virtutum non potentia sed humilitate venitur. — [2]) Statt des Fut. haben W-H. nach BDZ... ἐστίν aufgenommen. — [3]) Statt des Imperat. (Vulg. sit) haben ℵBCD... ἔσται. Zur Bedeutung des Fut. im Unterschiede vom Imperat. vgl. zu 1, 21. — [4]) Die Frage, ob der Heiland lehre, wie man zur Größe im Messiasreiche komme oder wie diese Größe sich manifestiren müsse (vgl. Jans. c. 104 u. meinen Comm. zur Leidensgesch. 118 f.), ist nicht von Belang, weil in der Wirklichkeit beide Momente zusammenfallen. — [5]) Vgl. 1 Petr. 5, 1 ff. —

um die Menschheit aus der Knechtschaft der Sünde loszukaufen. ἀντί drückt die Stellvertretung aus: Die Hingabe des Lebens Jesu trat stellvertretend (satisfactio vicaria) ein für die Menschen, welche durch die Sünde ihr Leben verwirkt hatten, und durch diese Hingabe wurden sie losgekauft, nämlich vom ewigen Verderben, welchem sonst die sündige Menschheit unrettbar verfallen wäre. (Joh. 3, 16.) — Weil Christus nach bestimmten Aussprüchen der Schrift (Joh. 1, 29; Röm. 5, 18; 1 Tim. 2, 6; 1 Joh. 2, 2) für alle Menschen gestorben ist, so hat man an unserer Stelle (vgl. 26, 28; Hebr. 9, 28) πολλῶν, multorum, als Litotes = für Alle fassen wollen.[6]) Das ist nicht nöthig; denn Christus ist für Alle gestorben mit Rücksicht auf die objective Wirkung seines Kreuzestodes; für Viele mit Rücksicht auf die subjective Aneignung des Verdienstes desselben.[7])

Die Blinden von Jericho. 20, 29—34.

Marc. 10, 46—52; Luc. 18, 35—43.

V. 29. „Und als sie von Jericho auszogen, folgte ihm viel Volk." Der Heiland hat auf seiner Reise nach Jerusalem den Jordan überschritten, und ist nach Jericho gekommen. Ueber die Ankunft daselbst und über die Wirksamkeit in der Stadt berichtet ausführlich Lucas.[1]) Matthäus schweigt davon ganz und erzählt nur, was sich zutrug als Jesus mit seinen Jüngern von Jericho gegen Jerusalem weiter reiste. — Jericho, die Balsamduftige, war eine im Stammgebiete Benjamins gelegene Stadt, vom Jordan 60 Stadien (20 Stadien = eine Stunde) und von Jerusalem 150 Stadien entfernt.[2]) Das Ghor,[3]) die Jordansebene, ist hier fast vier Stunden lang. Die Gefilde Jerichos waren sehr fruchtbar, besonders an Palmen, Rosen und Balsam.[4]) Herodes d. Gr., der hier starb, hatte die Stadt verschönert und vergrößert. Als bedeutender Handelsort hatte sie ein Oberzollamt.[5]) Jetzt ist Jericho,

---

[6]) So Theophyl., Euthym. u. A. — [7]) Hieron. (zur Stelle): pro multis, i. e. pro his, qui credere voluerint. Mald.: voluisse Christum non voluntatem suam, sed mortis suae fructum significare. Nam si ejus quidem voluntatem spectes, pro omnibus hominibus nemine excepto mortuus est. Si spectes fructum, non ad omnes pervenit, sed ad multos, quia non omnes percipere voluerunt.

V. 29. [1]) Vgl. Lc. 18, 35—19, 27. — [2]) Flav. Jos., B. J., IV. 8, 3. — [3]) Vgl. zu 3, 5. — [4]) Vgl. Deut. 34, 3; Jos. 4, 13; 5, 10; Richt. 1, 16; 3, 13; Flav. Jos., B. J., I. 6, 6. — [5]) Vgl. zu Lc. 19, 2. —

welches durch Jahrhunderte christliche Bischöfe hatte, ein elender Ort mit Name er Richa.[6])

V. 30. „Und siehe, zwei Blinde saßen am Wege, und als sie hörten, daß Jesus vorbeigehe, schrieen sie und sprachen: Erbarme dich unser, Sohn[1]) Davids.“ Ueber die Anrede „Herr“ und die messianische Bezeichnung „Sohn Davids“ vgl. 1, 1; 9, 27; 15, 22. Rücksichtlich dieser Blindenheilung weisen die evangelischen Berichte folgende Differenzen auf: Nach Matthäus wurden zwei Blinde geheilt, nach Marcus und Lucas nur Einer. Die Heilung erfolgte nach Matthäus und Marcus, als Jesus Jericho verließ, nach Lucas, als Jesus der Stadt sich näherte. — Ausgleichsversuche. Die Berichte haben eine dreifache Erklärung gefunden: 1. Es würden von den drei Evangelisten drei verschiedene Facta erzählt.[2]) 2. Es seien zwei Blindenheilungen zu unterscheiden, und zwar habe Jesus entweder α) beim Einzug in die Stadt (Lucas) und beim Auszug aus derselben (Marcus) je einen Blinden geheilt und Matthäus habe beide Ereignisse in Einen Bericht zusammengefaßt,[3]) oder β) er habe beim Einzug einen (Lucas) und beim Auszug zwei Blinde (Matthäus) geheilt und Marcus habe nur Einen erwähnt, weil derselbe eine bekanntere Persönlichkeit gewesen sei.[4]) 3. Jesus habe nur einmal, und zwar beim Verlassen der Stadt, zwei Blinde geheilt (Matthäus), Marcus und Lucas hätten aus dem früher angeführten Grunde nur Einen genannt, und zudem habe Lucas die Erzählung von der Heilung schon in den Bericht über den Einzug in die Stadt aufgenommen, weil der Blinde schon damals um Hilfe gefleht habe[5]), und weil diese Erzählung eine naturgemäße Einleitung zu seinem Berichte über Jesu Wirken in Jericho gebildet habe.[6]) Die an letzter Stelle erwähnte Erklärung dürfte mehr zu empfehlen sein als die unter Nr. 2 sub β vorgeführte.[7])

V. 31. Die den Herrn begleitende Volksmenge (vgl. V. 29) verwies die Bittenden zur Ruhe, wahrscheinlich aus Unwillen über das

[6]) Ueber die griech. Form des Namens vgl. zu Lc. 10, 30.

V. 30. [1]) Statt υἱός (ℵCD...) haben BGH... υἱέ, von W.-H. am Rande angemerkt. Vgl. zum Nominativ der Anrede 1, 20. — [2]) So Orig., doch ist seine Ansicht mit Recht völlig vereinzelt geblieben. — [3]) So Theophyl. u. Neuere, vgl. Comm. zu Mc. — [4]) So Aug., Jans. s., Calm., Reischl, Knabenb.: probabilis videtur sententia. — [5]) Jans. j.: dicendum est Lucam exprimere locum, unde primo incoepit caecus clamare... — [6]) So Ambros., Mald., Luc. von Brügge, a Lap. und die meisten Neueren. — [7]) Vgl. dazu Comm. zu Mc. 294 f.

zudringliche Rufen, wodurch sie Jesum belästigt glaubten. Die Blinden aber ließen sich durch dieses Drohen nicht zum Schweigen bringen, sondern riefen noch lauter um Hilfe.

V. 32. Jesus richtete nun an sie die Frage: „Was wollet ihr, soll ich euch thun?“ ποιήσω ist conjunct. deliberationis. Durch die Frage wollte Jesus seine Theilnahme an dem Lose der Unglücklichen bekunden, und zugleich das Vertrauen derselben zu ihm erhöhen. Meyer.

V. 33. „Sie sprechen zu ihm: Herr, daß unsere Augen geöffnet werden.“ ἵνα, ut, ist abhängig von dem aus V. 32 zu ergänzenden θέλομεν.[1])

V. 34. Aus Mitleid heilt der Heiland die Blinden; er berührte ihre Augen und sprach dabei zugleich das Machtwort, welches ihnen das Gesicht wieder gab (Marcus und Lucas).[1])

Jesu Wirksamkeit in Jerusalem vor seinem Leiden. 21, 1—25, 46.

Jesu feierlicher Einzug in Jerusalem. 21, 1—11.

Marc. 11, 1—11; Luc. 19, 29—44; Joh. 12, 12—19.

1. Bericht über die Vorbereitungen zum Einzuge. (V. 1—7.)

V. 1. „Und als sie sich Jerusalem genaht und gegen Bethphage am Oelberg gekommen waren, da schickte Jesus zwei Jünger ab.“ Jesus ist auf der Weiterreise von Jericho (20, 29) nach Jerusalem mit seinen Jüngern bereits bis gegen[1]) Bethphage am Oelberg gekommen. — Βηθφαγή = Feigenhaus, wird im N. T. nur noch Lucas 19, 29 und Marcus 11, 1 (nach den besten Handschriften des griechischen Textes, nicht nach der Vulg.),[2]) öfters aber im Talmud erwähnt; im A. T. kommt der Name nicht vor. Die Lage von Bethphage läßt sich schwer mit Sicherheit bestimmen, weil jede sichere Spur davon verloren gegangen ist. Weil Matthäus sagt, Jesus sei auf der Reise von Jericho her an den Oelberg, ganz in die Nähe von Beth-

V. 33. [1]) Nach ℵ B D ist ἀνοιγῶσιν (2. pass. aor.) zu lesen statt ἀνοιχθῶσιν (Rec.).

V. 34. [1]) ὀμμάτων (so ist zu lesen statt ὀφθαλμῶν) ist seltener vorkommender Ausdruck; ὄμματα = die Augen, Stamm ὀπ vgl. ὁράω.

V. 1. [1]) εἰς steht wie Joh. 4, 5 = in die Nähe (vgl. V. 2). — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 297. —

phage gekommen, weil ferner Marcus (griechischer Text) und Lucas an den parallelen Stellen Bethphage und Bethanien zugleich nennen, weil endlich nach Lucas[3]) Jesus von Bethphage und Bethanien aus erst nach längerer Wanderung auf die Anhöhe des Oelberges kam, von wo aus man Jerusalem sah, so ist es höchst wahrscheinlich, daß das biblische Bethphage am Ostabhange des Oelberges, in der Nähe von Bethanien lag, welches 15 Stadien = dreiviertel Stunden von Jerusalem entfernt war.[4]) Die kirchliche Tradition, welche mit den Andeutungen der Schrift im Einklange steht, hat in der neuesten Zeit insoferne eine Bestätigung gefunden, als man zwischen Oelberg und Bethanien Ruinen und einen Stein mit Fresken fand, welche beweisen, daß zur Zeit der Kreuzzüge Bethphage daselbst gesucht wurde.[5]) Wenn dagegen die Talmudisten Bethphage an den westlichen Abhang des Oelberges, ganz nahe an Jerusalem verlegen, so dürfte dieser Umstand seine Erklärung darin finden, daß in der Zeit der Talmudisten der Name des Fleckens, nachdem er zerstört worden, auf die näher bei Jerusalem gelegenen Gehöfte übertragen wurde. Daraus, daß Marcus und Lucas zuerst Bethphage und dann erst Bethanien anführen, darf man nicht schließen, daß Bethphage vor Bethanien, d. h. weiter von Jerusalem entfernt lag; denn es wird darum Bethphage zuerst genannt, weil Jesus von dort das Reitthier zum feierlichen Einzuge in Jerusalem nahm.[6])

---

3) 19, 37. — 4) Joh. 11, 18. — 5) Vgl. Socin 107. — 6) Vgl. Comm. zu Mc. 299. — Nach den Synoptikern könnte man vermuthen, daß Jesus von Jericho direct über Bethphage nach Jerusalem gezogen sei, ohne in Bethanien Aufenthalt zu nehmen. Dem war aber nicht so. Nach Joh. 12, 1 ff. kam er sechs Tage vor dem Pascha (von Jericho) nach Bethanien, wurde daselbst während eines Gastmahles gesalbt, und zog am folgenden Tage feierlich in Jerusalem ein. Und mit diesem Berichte des Johannes stehen die Synoptiker durchaus nicht im Widerspruche. Aus dem nachdrucksvollen τότε (tunc) bei Matthäus ist ersichtlich, daß er (und mit ihm die anderen Synoptiker) die Ankunft in Bethphage (und Bethanien) ausschließlich nur von dem Gesichtspunkte aus erzählt, daß daselbst die Vorbereitungen zum feierlichen Einzuge in Jerusalem begannen, und daß dieser selbst von dort seinen Anfang nahm. Mit einigem Schein kann dagegen der Umstand geltend gemacht werden, daß Matthäus (26, 6—13) und Marcus (14, 3—9) mit dem Berichte über Jesu Salbung in Bethanien unmittelbar die Leidensgeschichte einleiten. Der Ausgleich dieser Verschiedenheit ist nicht schwierig. Johannes referirt chronologisch genau, wie schon die bestimmte Zeitangabe zeigt, während die Anordnung bei den Synoptikern nur nach sachlichen Gesichtspunkten erfolgte. Da nämlich die Salbung nach Jesu Erklärung eine prophetische Vorausnahme seines

V. 2. 3. „Und er sprach zu ihnen: Gehet in den Flecken, der vor euch liegt, und sofort werdet ihr finden eine Eselin angebunden und ein Füllen mit ihr; löset sie los und führet sie zu mir. Und wenn jemand euch etwas sagt, so sprechet: der Herr bedarf derselben, und sofort wird er sie lassen." Während Marcus und Lucas nur des Füllens, auf dem der Herr ritt, Erwähnung thun, berichtet Matthäus genauer, daß man auch die Eselin mitnahm, damit das bisher noch ungezähmte Füllen desto leichter zu lenken wäre. Marcus und Lucas berichten ausdrücklich, daß die zwei Jünger[1]) bei der Ausführung ihres Auftrages interpellirt worden sind. κώμη = Ortschaft, Flecken.[2]) Wegen der Näherbestimmung: Flecken, „der vor euch liegt"[3]), und wegen V. 1 ist an Bethphage, nicht an Bethanien, schon gar nicht an Jerusalem zu denken. „Herr" steht im absoluten Sinne = Messias.[4]) Auch die Synoptiker deuten eine wiederholte frühere Anwesenheit Jesu in Jerusalem an, wodurch er sammt den Jüngern den Bewohnern hinlänglich bekannt geworden ist. Vermöge seiner Allwissenheit kann Jesus den Jüngern sagen, daß sie die Thiere sogleich beim Betreten des Ortes[5]) finden würden, und daß deren Eigenthümer gegen die Wegführung keine Einsprache erheben würden.

V. 4. 5. Der Evangelist sieht in dieser Vorbereitung zum Einzuge die Erfüllung einer Prophetie. „Dieses alles geschah aber, damit erfüllt würde das Wort des Propheten, der da spricht: Saget der Tochter Sions: Siehe, dein König kommt (zu) dir sanftmüthig und reitend auf einem Esel, und (zwar) auf einem Füllen, dem Jungen eines Jochthieres." Der erste Theil des Citates: saget der Tochter Sions, steht wörtlich bei Isaias 62, 11, während die Worte bei Zacharias lauten: Juble sehr, Tochter Sions. Das weitere Citat ist frei aus Zach. 9, 9 angeführt und die Stelle galt allgemein als messianisch. Sion = Jerusalem; die Stadt steht als Repräsentantin

Todes war, so war der Bericht darüber eine ganz geeignete Einleitung in die Leidensgeschichte. Vgl. Comm. zur Leidensgesch. 12 ff.

V. 2. 3. [1]) Aeltere Exegeten nennen vielfach Petrus und Philippus (vgl. dazu gloss. ord.), eher könnte man an Petrus und Johannes denken (vgl. Lc. 22, 8). Wenn Orig. u. Theophyl. Petrus u. Paulus nennen, so ist der Name Pauli tropisch zu verstehen: duo missi sunt ad solvendum, Paulus quidem ad gentes, Petrus vero in circumcisionem (Theophyl.). — [2]) Vgl. zu Lc. 5, 17. — [3]) Hieron. (zur Stelle) erklärt: contra apostolos enim erat, nec jugum doctrinarum volebat accipere. — [4]) Vgl. Comm. zu Lc. 1, 43. — [5]) statim, i. e. in ipso introitu pagi.

des auserwählten Volkes und wird als Mutter gedacht; „Tochter Sions“ sind die Bewohner von Jerusalem. Mit Nachdruck steht „der“ König = der dir verheißene und von dir erwartete König. Sein Kommen gilt „dir“. Der Zusammenhang des Citates bei Matthäus deutet den Zweck dieses Kommens hinlänglich an: er kommt, um das messianische Heil zu bringen. Das Reiten auf dem Esel wird fast allgemein als Symbol des Friedens gefaßt,[1]) während es andere[2]) als Bild der Niedrigkeit nehmen. Christus, der Friedensfürst, hat schon durch die Art seines Einzuges bekundet, daß er den Frieden bringe; er hat ferner die irdischen Messiaserwartungen der Juden dadurch zurückgewiesen, daß er nicht nach Art der Großen dieser Welt auf einem Streitroß saß.[3]) — Die Worte ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον werden verschieden gefaßt. Häufig nimmt man καὶ ἐπὶ πῶλον als erklärenden Zusatz zum Vorigen: reitend auf einem Esel, und zwar auf einem Füllen. Andere meinen ὄνον gehe auf die Eselin (so die Vulg. asinam) und πῶλον auf das Füllen; beide seien aber genannt, obwohl der Herr nur das Eine Thier (das Füllen) bestiegen habe, weil beide Thiere als zusammengehörig betrachtet würden.[4]) πῶλον wird näher charakterisirt durch υἱὸν ὑποζυγίου, „Junges eines Jochthieres“.[5])

V. 6. 7. „Die Jünger aber gingen hin und thaten, wie ihnen Jesus befohlen hatte, und sie brachten die Eselin und das Füllen und sie legten die (ihre) Oberkleider darüber, und er setzte sich darauf (und sie setzten ihn darauf).“[1]) Verschieden wird ἐπ' αὐτῶν = desuper (Vulg.) erklärt. Aeltere und neuere Exegeten[2]) beziehen den Ausdruck auf ἱμάτια: er setzte sich auf die über dem Füllen ausgebreiteten Kleider. Andere: Es gehe das Pronomen auf die Thiere, und es sei der Plural, obwohl der Herr nur auf einem ritt, genommen nach einer auch sonst vorkommenden generellen Redeweise.[3]) Wieder Andere meinen, Jesus sei abwechselnd auf der Eselin und dem Füllen gesessen.[4]) — Vielfach

V. 4. 5. [1]) Vgl. Schegg, Bibl. Arch., 90. — [2]) Keil, Hengstenb. u. A. — [3]) Vgl. Keil, Die kleinen Proph., 612 f. — [4]) So Schegg. — [5]) τὸ ὑποζύγιον (vom Adjectiv ὑποζύγιος, unter dem Joche gehend), das Jochthier, Zug- oder Lastthier.

V. 6. 7. [1]) B C F . . . Italahandschr. haben ἐπεκάθισεν = er setzte sich darauf, nicht ἐπεκάθισαν = sedere fecerunt (Vulg.). — [2]) Theophyl.: collocaverunt eum super illa: non super duo jumenta, sed super vestem. So auch Arnoldi, Bisp., Mey., Keil. — [3]) Schegg u. A. — [4]) Nach Jans. s. ist dies die „communis“ expositio, doch pflichtet er derselben nicht bei.

werden die zwei Thiere symbolisch gedeutet: Eselin = die unter dem Joche des Gesetzes stehenden Juden, das Füllen = die Heidenwelt.

2. Schilderung des Einzuges (V. 8—11). Der Einzug in die heilige Stadt gestaltete sich zu einem feierlichen Triumphzuge, der aber sehr verschieden war von den prunkvollen Aufzügen irdischer Herrscher. Jesus zog in die Metropole des Volkes seines Eigenthums als der Messiaskönig, der in der Niedrigkeit des Fleisches gekommen war, um den Frieden zu bringen.

V. 8. „Die Meisten aus dem Volke aber breiteten ihre Kleider über den Weg; andere hieben Zweige von den Bäumen und streuten sie auf die Straße." ὁ πλεῖστος ὄχλος = plurimi ex turba, d. h. der größte Theil des Volkes, nämlich im Unterschiede von den Jüngern. Das Bestreuen des Weges mit grünen Zweigen und das Ausbreiten der Oberkleider auf demselben waren im Orient übliche Ehrenbezeugung beim Einzuge der Könige.[1]) Nach Johannes trugen die Schaaren als Ausdruck der Freudenstimmung auch Palmzweige in den Händen, wie dies in späterer Zeit auch beim Laubhüttenfeste der Fall war.[2])

V. 9. Auch mit Worten drückte das Volk seine Huldigung aus. „Die Schaaren, die voranzogen und die nachkamen, riefen und sprachen: Hosanna dem Sohne Davids! Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn! Hosanna in den Höhen!" Die Bemerkung, es habe sich Jesus in Mitte der Volksmenge befunden, scheint anzudeuten, daß die Festpilger, welche von Jerusalem entgegenkamen,[1]) sich bereits mit der Volksschaar vereinigt hatten, welche Jesum schon von Bethanien her begleitete. Nach Lucas[2]) erhob sich der Jubelruf, als der Zug bereits auf der Höhe des Oelberges angekommen war, von wo aus man Jerusalem übersehen konnte. Derselbe ist aus dem messianischen Psalme 117, 25. 26 entlehnt; nur ist hier die Psalmstelle durch: „dem Sohne Davids", und durch die Schlußworte: „Hosanna in den Höhen" erweitert. Die gleichen Psalmworte wurden vom Volke auch am Laubhüttenfeste in den litaneiartigen Gebeten gesungen, wenn es mit Palmzweigen in der Hand um den Brandopferaltar ging.[3]) Ὡσαννά ist griechische Wiedergabe des hebr. הוֹשִׁיעָה נָּא, „gib doch Hilfe, bring doch Heil",[4]) und in

V. 8. [1]) Vgl. 4 Kön. 9, 13; Riehm 341. — [2]) Vgl. 2 Macc. 10, 7; Flav. Jos., Antt., III. 10, 4.

V. 9. [1]) Vgl. Joh. 12, 12. — [2]) 19, 37. — [3]) Vgl. dazu Jans. s. c. 110. — [4]) Hieron. (zur Stelle): salvum fac, obsecro. Die LXX übersetzt: σῶσον δή (vgl. Comm. zu Mc. 298). —

dieser Bedeutung ist das Wort hier festzuhalten. Mit „dem Sohne Davids" wird näher bestimmt, wem das Heil, die Hilfe (von Oben) zu Theil werden möge: dem Sohne Davids, d. h. dem Messias. Das Volk erwartet jetzt, da der Messias in die Hauptstadt einzieht, die Errichtung des messianischen Reiches, darum erhebt es den Hilferuf zum Himmel, Gott möge das Unternehmen segnen.[5]) In der späteren Zeit hat sich durch den Gebrauch die etymologische Bedeutung des Wortes mehr verwischt und es wurde dasselbe zu einer bloßen Huldigungsformel abgeschwächt.[6]) Zu ὁ ἐρχόμενος, der Kommende, d. h. der Messias, vgl. 11, 2. Der Beisatz: im Namen des Herrn bezeichnet Jesum als den im Namen und Auftrage Gottes kommenden Messias.[7]) Hosanna, Hilfe sei in den Höhen, d. h. komme vom Himmel, dem Throne des Herrn, zu seinem Gesandten auf Erden.[8]) Mit dem feierlichen Einzuge Jesu in die jüdische Metropole war der hehre Moment zur Vollendung des Erlösungswerkes gekommen, darum mußte er laut, offen und allgemein als der gesandte Messias proclamirt werden.

V. 10. Mächtig war der Eindruck des Einzuges bei den Bewohnern Jerusalems. „Als er in Jerusalem einzog, gerieth die ganze Stadt in Bewegung und sprach: wer ist dieser?" Die huldigende Menge bestand größtentheils aus Festpilgern.[1]) Nur Matthäus berichtet über die Wirkung des Einzuges bei der Bevölkerung Jerusalems und über deren Haltung. Der großartige Zug und die Huldigungsrufe bewirkten in der ganzen Stadt eine Erregung, obgleich der Herr nur einen kleinen Theil derselben durchwanderte, da er sich direct in den Tempel begab.[2]) Die durch die dargebrachte Huldigung veranlaßte Frage: wer ist dieser? geht zunächst auf den Namen der Person, und sie verräth die ablehnende Haltung und den Neid der Fragesteller.[3])

V. 11. Antwort auf diese Frage: „Dieser ist der Prophet, Jesus von Nazareth aus Galiläa."[1]) Durch den vorgesetzten Artikel wird der

---

[5]) Mald.: precatur turba Deum, ut novum regem diuque desideratum servet ac prosperet. — [6]) Vgl. noch Comm. zu Mc. 301 f. — [7]) Vgl. zu Joh. 5, 43. — [8]) Mald.: rogant Deum, ut de coelo novum regem servet. Andere anders.

V. 10. [1]) Vgl. Joh. 12, 12. — [2]) Vgl. Mc. 11, 11. — [3]) Vgl. Luc. von Brügge.

V. 11. [1]) So haben nach ℵ B D Tisch., W-H. — Die Vulg. hat folgende Ordnung: hic est Jesus propheta a Nazareth, und darnach erklärt Hieron. (zur Stelle): a minoribus incipiens (scl. vilis plebecula), ut ad majora perveniat. —

Prophet als ein bestimmter, als der von Moses verheißene bezeichnet.[2]) Ohne Grund hat man in dieser Antwort eine Abschwächung des messianischen Jubelrufes finden wollen. Wenn man fragt, warum die Menge nicht zur Antwort gab: er ist der Messias, so beachtet man nicht, daß die Bewohner von Jerusalem dies ja ohnehin beim Einzuge in den lauten Zurufen des Volkes gehört hatten. Jetzt gibt die Menge Antwort auf die Frage, wer der sei, der soeben als gottgesandter Messias verherrlicht wurde.[3]) — Wie sich aus der Vergleichung der Synoptiker mit Johannes (12, 1. 12) mit Sicherheit ergibt, zog Jesus am Sonntag vor dem Pascha, am zehnten Nisan, an welchem Tage nach Ex. 12, 3 das Paschalamm ausgesondert werden sollte, in Jerusalem ein. Es war somit die Zeit gekommen, da an die Stelle des vorbildlichen Osterlammes das wahre Osterlamm trat.[4])

Tempelreinigung. 21, 12—17.

Marc. 11, 15—17; Luc. 19, 45. 46.

V. 12. „Und Jesus ging in den Tempel (Gottes)[1]), und er trieb alle hinaus, welche im Tempel verkauften und kauften, und die Tische der Wechsler und die Sitze der Taubenverkäufer warf er um." Nach der genauen Zeitangabe bei Marc. 11, 12. 15 erfolgte die Tempelreinigung erst am Tage nach Jesu Einzug in Jerusalem. Für die Stellung bei Marcus spricht der Umstand, daß er überhaupt genau die Zeit der Ereignisse nach dem Einzug notirt.[2]) Dagegen kann nicht geltend gemacht werden die Verbindung mit καί bei Matthäus noch auch der Jubelruf der Knaben im Tempel.[3]) — τὸ ἱερόν = das Heiligthum,[4]) hier ist speciell der äußerste Vorhof, auch Vorhof der Heiden genannt, gemeint. Dort wurde alles zum Opfer Nothwendige (Opferthiere, Oel, Wein, Salz) zum Verkaufe ausgeboten, und durch dieses mit Lärm verbundene Verkauf- und Kaufgeschäft wurde die Ruhe des Ortes vielfach

---

[2]) Vgl. Deut. 18, 15 u. dazu Comm. zu Joh. 1, 21. — [3]) Vgl. Jans. s. c. 110. — [4]) Vgl. Comm. zur Leidensgesch. 55.

V. 12. [1]) W.-H. haben τοῦ θεοῦ wegen ℵ B L weggelassen, Tisch. dagegen beibehalten; da die Mehrzahl der Zeugen dafür spricht und die Weglassung wegen der Ungewöhnlichkeit der Verbindung sich leichter erklärt als die spätere Zufügung, so dürfte der Zusatz echt sein. — [2]) Vgl. Mc. 11, 11. 12. 19. 20. — [3]) Aug. (de cons. ev. 2, 68) meint deswegen, Marcus referire nachträglich recapitulando. Aber der Jubelruf des Volkes beim Einzuge Jesu konnte von der Jugend auch am Tage darauf wiederholt werden. — [4]) Vgl. zu 4, 5. —

gestört. Die Geldwechsler, deren Tische der Heiland umwarf, waren Geldmänner, die vorzugsweise das ausländische Geld in heilige Münze, womit die Tempelabgaben gezahlt werden mußten, umwechselten, und bei diesem Wechselgeschäfte ein Agio erhoben, daher auch die Benennung κολλυβιστοί.[5]) — Die meisten älteren, unter den Neuern die katholischen und auch viele protestantische Exegeten (Thol., Olsh., Ebr., Mey.,[6]) Keil) halten mit Recht fest, daß die von den Synoptikern erzählte Tempelreinigung nicht identisch sei mit jener, welche Joh. 2, 13 ff. berichtet. Vielmehr hat der Heiland zweimal diesen Act vorgenommen; am Beginne seines öffentlichen Wirkens und am Schlusse desselben. Die Wiederholung hat ihren Grund vielleicht nicht so sehr in dem nach der ersten Reinigung bald wieder eingeführten Mißbrauche, als vielmehr in der Bedeutung der Handlung selbst. In der äußeren Tempelreinigung lag ein Hinweis auf die Jesu innewohnende Macht der Reinigung und Läuterung des Cultus überhaupt, welche nach Malach. 3, 1—3 dem Messias zustand.[7])

V. 13. Die Worte, mit denen Jesus seine Handlung begleitet, sind, wie schon γέγραπται anzeigt, dem A. T. entlehnt, und zwar ist der erste Theil: „mein Haus wird ein Bethaus genannt werden" aus Js. 56, 7, der zweite: „ihr aber machet[1]) es zu einer Räuberhöhle" aus Jerem. 7, 11 genommen. Das praes. ποιεῖτε weist auf die gegenwärtige Entweihung hin. Dieser den Geschäftsleuten gemachte starke Vorwurf findet seine Erklärung darin, daß man die heilige Stätte des Gottesdienstes zum profanen Orte gewinnsüchtigen und mit mancherlei Ungerechtigkeit verbundenen Handelns erniedrigte.[2]) Daß sich die Händler sofort fügten, daß insbesondere die habsüchtigen Wechsler sich den Verlust ihres Geldes so ohne Weiteres gefallen ließen, ist ein schlagender Beweis für die Majestät des göttlichen Wesens Jesu, vor der jeder Widerspruch verstummen mußte.[3])

[5]) κολλυβιστός von κόλλυβος = nummus minutus, oder agio (= collybus), welches für Umwechselung genommen wurde. Anders Hieron. zur Stelle. — [6]) Dagegen B. Weiß, 9. Aufl. 1898: es habe nur eine einmalige Tempelreinigung stattgefunden, und die Zeitstellung des Johannes sei allein die richtige. — [7]) Vgl. zu Joh. 2, 22.

V. 13. [1]) Statt fecistis (Vulg.) haben Tisch., W-H. nach ℵBL... das Präs. ποιεῖτε aufgenommen. — [2]) Anders Mald.: quia scilicet ut latrones praedam in speluncam, ita vos undique res a templi sanctitate prorsus alienas huc congeritis. — [3]) Hieron.: igneum quiddam atque sidereum radiabat ex oculis ejus, et divinitatis majestas lucebat in facie.

V. 14. Nachdem der Herr die Entweiher des heiligen Ortes vertrieben, weiht er ihn gleichsam wieder ein durch Gnadenerweisungen in demselben. Dieser Umstand bildet einen sicheren Beweis für die Verschiedenheit des synoptischen Reinigungsberichtes von dem des Johannes; denn nach Johannes[1]) verweigerte Jesus gleich nach der Tempelreinigung ein Zeichen in der Gegenwart und verwies die Gegner mit ihrer Forderung in die Zukunft.[2])

V. 15. 16. Den höchsten Unmuth der Synedristen, welche bereits durch die Huldigung beim feierlichen Einzug und durch den Act der Tempelreinigung sehr erregt worden waren, entfachten die Krankenheilungen und das Hosannarufen sogar schon der Jugend, und dazu noch an heiliger Stätte. „Als aber die Hohenpriester und Schriftgelehrten die Wunder sahen, welche er verrichtete und die Kinder, welche im Tempel riefen und sprachen: Hosanna dem Sohne Davids, da wurden sie unwillig und sprachen: Hörest du, was diese sagen? Jesus aber sprach zu ihnen: Ja, habet ihr niemals gelesen: Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du (dir) Lob bereitet.“ θαυμάσια (im N. T. nur hier) = mirabilia. Der Ausdruck ist wahrscheinlich nur von den Wunderheilungen zu verstehen.[1]) Die vorwurfsvolle Frage der Synedristen (= Hohepriester und Schriftgelehrte, vgl. zu 2. 4) war vermeintlich eine sehr verfängliche; denn sprach sich Jesus gegen das Jubelrufen der Kinder aus, das als eine Ungehörigkeit angesehen werden konnte, so konnte dies auch als eine Verurtheilung des Jubelrufes des Volkes gedeutet werden; billigte er es, so glaubte man, ihn als einen Menschen hinstellen zu können, der nach Ehre vor dem niedrigen Volke geize. — Jesus verweist in seiner Antwort auf Ps. 8, 3, dessen erster Theil angeführt wird. Gedanke desselben: die im Universum sich offenbarende Herrlichkeit Jehovas ist so groß, daß sie selbst im Munde lallender Kinder ihre Vertheidigung gegen die Gottesleugner findet.[2]) Die Anwendung auf den vorliegenden Fall lautet: Also ist

---

V. 14. [1]) 2, 18 f. — [2]) Jans. s. verlegt die Wunder im Tempel auf den Tag des Einzuges, obgleich er die Tempelreinigung am Tage darauf erfolgen läßt.

V. 15. 16. [1]) So Jans. s., Schegg, Schanz, B. Weiß u. A. — Dagegen schließen andere (Mey., Keil) auch die Tempelreinigung ein. Noch weiter faßt den Ausdruck Jans. j.: regium ingressum, mirabilem . . ejectionem et salvationem aegrotorum. — [2]) Vgl. Reinke, Mess. Ps., 1, 108 ff. Die infantes et lactentes der Psalmstelle werden vielfach bildlich gefaßt: Menschen, welche Kindernatur an sich tragen; nach dem Verf. des op. imperf. sind infantes = simplices

auch das Hosannarufen der Kinder am heiligen Orte Gott wohlgefällig und daher berechtigt.[3])

V. 17. Bevor noch die Fragesteller über die erhaltene Antwort nachzudenken vermochten, verließ sie Jesus und begab sich hinweg nach Bethanien, um daselbst zu übernachten. Bethanien, etym. = Haus der Armuth, war ein kleiner Ort östlich vom Oelberg, am Wege, der von Jerusalem nach Jericho führte, und von der Hauptstadt 15 Stadien (= drei Viertel Stunden) entfernt. Wichtige biblische Ereignisse sind mit dem Orte verknüpft.[1]) Heute heißt er er-Azarîye (Ort des Lazarus) und hat nur mohammedanische Bevölkerung, welche in etwa vierzig Hütten wohnt.[2])

Verfluchung des Feigenbaumes. 21, 18—22.

Marc. 11, 12—14 und 19—24.

V. 18. „Als er morgens in die Stadt zurückkehrte, hungerte ihn." Nach Marcus, der überhaupt diesen Vorfall genauer erzählt, erfolgte die Verfluchung des Feigenbaumes am ersten Tage nach dem feierlichen Einzug in die Stadt vor der Tempelreinigung. Es war demnach der Verlauf der Begebenheiten folgender: Am Tage des Einzuges betritt der Herr den Tempel nur auf einen Augenblick, worauf er gleich nach Bethanien zurückkehrt. Am folgenden Tage (Montag) früh Morgens begibt sich Jesus wieder in die Stadt, und auf dem Wege dahin ereignet sich der hier erzählte Vorfall, worauf die Tempelreinigung erfolgt. Es liegt kein entscheidender Grund vor, den Hunger Jesu als einen natürlichen zu bezweifeln, auch die frühe Morgenstunde spricht nicht gegen denselben.[1]) Nach vielen Erklärern war er absichtlich herbeigeführt, und zwar dispensative, d. h. damit Jesus Gelegenheit gehabt habe, das Wunder zu wirken und seine Jünger zu belehren.[2])

V. 19. „Und da er Einen (d. h. einen vereinzelt stehenden) Feigenbaum am Wege sah, ging er hinzu und fand nichts an demselben als nur Blätter, und er spricht zu ihm: Nimmermehr soll Frucht von dir kommen in Ewigkeit. Und sofort verdorrte der Feigenbaum."[1]) Feigen-

---

corde, lactentes = fide et sensu imperfecti. — [3]) Mald.: observandum est Christum se in hujus accommodatione sententiae Deum declarare. Nam quod Deo David dixerat, sibi dictum esse interpretatur.

V. 17. [1]) Vgl. Lc. 10, 38 ff.; Joh. 11, 1 ff.; Mt. 26, 6 ff. — [2]) Vgl. Socin 147.

V. 18. [1]) Gegen Euthym., Lyr. u. A. — [2]) Chrys., Lyr., Jans. s., a Lap. u. A. Mald.: esurire finxisse, ut occasionem acciperet edendi miraculi.

V. 19. [1]) Zum sprachlichen Ausdrucke vgl. Comm. zu Mc. 504. —

bäume pflanzte man gerne an Straßen, weil deren Staub als die Fruchtbarkeit derselben befördernd galt.[2]) Die Frage, wie denn am Feigenbaume eine Fruchtbarkeit erwartet werden konnte, da nach Marcus 11, 13 damals noch nicht die Zeit der Feigen war, wird verschieden beantwortet. Der Feigenbaum trägt zwei Arten von Früchten, die auch verschieden benannt werden.[3]) Die Frühfeigen (Boccoren) setzen am alten Holz an und werden nach etwa viermonatlichem Wachsthum im Juni reif. Die Spätfeigen (Kermusen) setzen an dem neuen Holz nacheinander an und kommen darum auch in verschiedenen Zeiten von August an zur Reife. Von älteren Bäumen wird ein Theil derselben erst im nächsten Frühjahre reif, wenn die Triebkraft der Bäume wieder erwacht. Darum unterschied man auch zwei Gattungen der Kermusen, Sommer- und Winterfeigen. Manche Exegeten[4]) denken hier an die erste Gattung der Feigen, die Boccoren, die Mehrzahl derselben aber an die zweite Art.[5]) Der Heiland fand am Baume nur Blätter, weder Frucht noch Fruchtansätze, also einen ganz unfruchtbaren Baum.[6]) — Das Wunder versinnbildet zunächst Jesu Strafgewalt, dann hat es auch symbolisch-prophetischen Charakter, indem es die bevorstehende Verwerfung der Juden ankündigt. Israel war besonders auserwählt unter allen Völkern, es stand gleichsam am Wege, auf dem Gott wandelte, es prangte im prächtigen Blätterschmucke ganz besonderer göttlicher Veranstaltungen unter ihnen, aber es trug nicht Früchte guter Werke. Nach anderen Exegeten weist der Blätterschmuck des Feigenbaumes auf die äußere Werkheiligkeit der Juden hin. In dieser Fassung des prophetisch-symbolischen Charakters der Erzählung stimmen seit Origenes die Erklärer fast ausnahmslos überein.

V. 20. Die plötzliche Verdorrung des Feigenbaumes erregt das Erstaunen der Jünger und sie sprechen: „Wie ist auf der Stelle verdorret der Feigenbaum?“ Matthäus hat seinen Bericht zusammengezogen, Marcus berichtet genauer. Nach ihm hat das V. 20—22 Erzählte sich erst am folgenden Morgen zugetragen, und hat Petrus in seinem und der Jünger Namen das Erstaunen ausgesprochen.

---

[2]) Nach der Tradition stand der Feigenbaum an der Straße von Jerusalem nach Bethanien, von diesem etwa 18 Minuten entfernt (Socin 147). — [3]) Vgl. Calm. zur Stelle bei Mt. u. Mc., Schegg, Bibl. Arch., 189 ff., Riehm 477 u. Schanz zur Stelle. — [4]) So Reischl an erster Stelle, Weiß u. A. — [5]) Schanz, Keil u. A. — [6]) Vgl. Comm. zu Mc. 305 f.; Bibl. Flora, Bibl. Stud. V. 1, 114 f.

V. 21. 22. Die Antwort Jesu geht auf die Frage der Jünger nicht ein, sondern gibt das Mittel an, wodurch auch die Jünger solche und noch größere Wunder-Erfolge zu wirken vermögen: durch die Kraft eines festen nicht wankenden Glaubens. „Wahrlich sage ich euch, wenn ihr Glauben habet und nicht wanket, so werdet ihr nicht allein das am Feigenbaume Geschehene thun, sondern auch, wenn ihr zu diesem Berge da sprechet: Hebe dich und stürze dich in's Meer, so wird es geschehen. Und alles, um was ihr immer glaubend bitten werdet im Gebete, werdet ihr empfangen."[1]) Im Verse 22 enthält πιστεύοντες die Bedingung der Gebetserhörung, das Gebet muß im Glauben verrichtet werden; wer aber glaubend betet, betet im Namen Jesu.[2])

Frage der Synedristen nach Jesu Vollmacht. 21, 23—27.

Marc. 11, 27—33; Luc. 20, 1—8.

V. 23. „Als er in den Tempel gekommen war,[1]) traten zu ihm, während er lehrte, die Hohenpriester und Aeltesten des Volkes und sprachen: In welcher Vollmacht thust du dieses, und wer hat dir diese Vollmacht gegeben?" Nach Marcus fand diese Verhandlung am zweiten Tage nach dem Einzuge, am Dienstag, statt.[2]) Die Fragesteller waren Abgeordnete des Synedriums,[3]) welche ihre amtliche Auctorität schon in der Form der Frage zum Ausdruck bringen.[4]) Nach Lucas war Jesus zur Zeit der Interpellation gerade mit der Verkündigung der Heilsbotschaft beschäftigt. Die Frage geht allgemein nach der Vollmacht und speciell nach dem Vollmachtgeber. ταῦτα umfaßt das gesammte Wirken Jesu in Jerusalem seit dem feierlichen Einzuge.[5])

V. 24—27. „Jesus aber antwortete und sprach zu ihnen: Ich will euch auch nur Ein Wort fragen, und wenn ihr es mir beantwortet, so will ich euch sagen, in welcher Macht ich dies thue." λόγος = id, de quo agitur, i. e. res; gemeint ist die im V. 25 mitgetheilte Frage.[1]) — „Die Taufe des Johannes, woher war sie, vom Himmel

V. 21. 22. [1]) Zum Bilde des Bergeversetzens vgl. 17, 19. τὸ τῆς συκῆς = das am Feigenbaum Geschehene. — [2]) Joh. 14, 13.

V. 23. [1]) Statt ἐλθόντι (Rec.) ist nach ℵ B C D... ἐλθόντος zu lesen. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 310, Lc. 20, 1. — [3]) Vgl. Mt. 21, 23 mit Mc. 11, 27. — [4]) Vgl. dazu Lc. 20, 2. Jans. s. (c. 113): pro sua auctoritate dicunt illi imperiose. — [5]) Vgl. Jans. s. l. c., Schanz.

V. 24—27. [1]) Menoch.: unam quaestionem proponam vobis. So die Erklärer fast ohne Ausnahme. B. Weiß, Schanz dagegen verstehen unter λόγος nicht

oder von Menschen?" Das mit Nachdruck an die Spitze gestellte τὸ βάπτισμα umfaßt die gesammte vorbereitende Thätigkeit des Johannes, wovon seine Taufe ein wichtiger Bestandtheil war, weshalb er einfach der „Täufer" heißt.[2]) Jesus legt den Fragestellern nahe, daß schon der Täufer ihre Frage beantwortet habe. — „Sie aber überlegten unter sich und sprachen: Sagen wir: vom Himmel, so wird er uns sagen: warum habt ihr ihm nicht geglaubt? Sagen wir aber: von Menschen, so fürchten wir das Volk; denn alle hielten den Johannes für einen Propheten." διαλογίζεσθαι ἐν (παρὰ) ἑαυτοῖς bezeichnet das mit gegenseitiger Mittheilung verbundene Ueberlegen.[3]) „Ihm glauben", d. h. seinem Zeugnisse, daß ich der Messias, der vom Himmel gekommene Lehrer und Erlöser bin,[4]) Glauben schenken. — In ihrer Verlegenheit antworteten die Synedristen: „Wir wissen es nicht." Das war aber keine Antwort, daher spricht Jesus mit Rücksicht auf V. 24 zu ihnen: „Auch ich sage euch nicht, in welcher Vollmacht ich dies thue." Zu beachten ist, wie der Heiland seine eigene Auctorität geltend macht gegenüber den Fragestellern, die ja in amtlichem Auftrage vor ihm erschienen waren.

Das Gleichniß von den zwei Söhnen. 21, 28—32.

Nur Matthäus allein hat es aufbewahrt.

V. 28. Der Heiland ergreift nun gegen seine Gegner die Offensive und rügt zunächst in dieser Parabel ihre Heuchelei und ihren Ungehorsam.[1]) Mit der Frage: „Was dünket euch?" leitet der Heiland die Parabel ein, um die Hierarchen nach vorausgegangener Verweigerung einer Antwort zum Reden herauszufordern, womit sie ihr eigenes Verdammungsurtheil aussprechen sollten. „Ein Mann hatte zwei Kinder, und er trat hin zu dem ersten und sprach: Kind! gehe hin, arbeite heute in meinem Weinberge." — In der Anrede τέκνον, fili, findet

---

die Frage Jesu, sondern die Antwort der Gegner, die er erfragen wollte. ἐρωτᾶν mit doppeltem Accus. in der Bedeutung: an Jemanden eine Frage richten, findet sich häufig (vgl. Schegg, W. Grimm). — [2]) Luc. Brug: synecdochice intelligit Salvator totam Johannis functionem. — [3]) Grimm: alterum cum altero deliberare, Jans. s.: significat eos non tantum in cordibus suis cogitasse, sed etiam inter se contulisse et deliberasse. — [4]) Vgl. Joh. 1, 19 ff., 3, 31 ff.

V. 28. [1]) Jans. s. (c. 113) bestimmt den Redefortschritt dahin: ex materia illis (scl. synedristis) proposita, imo ex eadem illa ipsorum responsione sumsit etiam occasionem arguendi illos intolerabilis impietatis. Cf. Luc. Brug. —

man theils die Vaterliebe,[2]) theils die im Kindesverhältnisse liegende Pflicht des Gehorsams angedeutet.[3]) Es sind wohl beide Momente zu vereinigen.

V. 29. 30. Der erste Sohn verleugnet zuerst den Gehorsam mit Worten, bethätigt ihn aber nach vorausgegangener Reue durch die That. „Er antwortete: ich will nicht; nachher aber reute es ihn, und er ging hin (nämlich in den Weinberg, um dort zu arbeiten).“ — Anders der zweite Sohn: er betheuerte seinen Gehorsam in Worten, verleugnete ihn aber durch die That. „Er trat auch zum zweiten hinzu und sprach ebenso; er aber antwortete: Ich (nämlich gehe), Herr! und er ging nicht.“ Das Pron. ego steht mit Nachdruck und hat gegensätzliche Beziehung zu V. 29: Ich im Gegensatze zum ersten Sohne ... Mit der Anrede „Herr“ will der zweite Sohn seine heuchlerische Unterwürfigkeit zum Ausdrucke bringen.[1])

V. 31. 32. Der Heiland läßt zuerst die Synedristen selbst das Urtheil sprechen über das Verhalten der beiden Söhne: „Wer von den Zweien hat den Willen des Vaters gethan? Sie sagen: der Erste.“[1]) Um nun den Gegnern zu zeigen, daß sie mit ihrer Antwort über sich selbst das Verdammungsurtheil gesprochen haben, macht Jesus die Anwendung der Parabel: „Jesus spricht zu ihnen: Wahrlich sage ich euch, die Zöllner und die Huren gehen euch voran in das Reich Gottes. Denn es kam Johannes zu euch auf dem Wege der Gerechtigkeit, und ihr glaubtet ihm nicht. Die Zöllner aber und die Huren glaubten ihm. Ihr aber, obgleich ihr es sahet, habet nicht Reue gezeigt nachher, so daß ihr ihm geglaubt hättet.“ Von dem biblischen Ausdruck publi-

---

[2]) Mey., Bisp., Schanz. — [3]) Keil, Weiß.

V. 29. 30. [1]) Eine durch B, 7 Minusk., einige Verss. (auch mehrere Vulgatahandschr.) und Vät. bezeugte Lesart läßt den ersten Sohn das aussagen, was nach der Vulg. der zweite sagt und umgekehrt. So auch die Textausgabe von W-H. Ist wahrscheinlich eine durch die Deutung der beiden Söhne von den Juden und den Heiden veranlaßte Correctur.

V. 31. 32. [1]) W-H. haben nach B, Itala- u. Vulgatahandschr. ὕστερος = posterior, i. e. secundus. Diese Lesart ist wohl durch die Varianten im V. 29. 30 veranlaßt. Hieron. (zur Stelle) nennt einen anderen Grund: sciendum est in veris exemplaribus non haberi novissimum sed primum, ut proprio judicio condemnentur. Si autem novissimum voluerimus legere, manifesta est interpretatio, ut dicamus intelligere quidem veritatem Judaeos sed tergiversari et nolle dicere, quod sentiunt. —

cani und von der Verachtung, welcher die Zöllner ausgesetzt waren, ist schon die Rede gewesen.[2]) προάγειν[3]) = praecedere. Wenn der Heiland sagt, die bußfertigen Zöllner und Huren gehen vor den Hierarchen in das Reich Gottes ein (beachte: durch Bußfertigkeit sind die verachtetsten Juden Wegweiser zum Reiche des Heils geworden für ihre von Gott geordneten Führer), so will er damit nicht ausdrücken, daß die Hierarchen ihnen nachfolgen werden, sondern nur andeuten, daß das Thor zum Gottesreiche bis zum Augenblicke ihnen noch nicht verschlossen sei.[4]) Aber schon nach einigen Tagen sollte den Synedristen als solchen das Messiasreich verschlossen werden. — V. 32 bildet eine Erläuterung. ὁδὸς δικαιοσύνης sagt mehr aus als: Weg (Wandel), der zur Gerechtigkeit führt; der Ausdruck ist = Weg, welchen die Gerechtigkeit vorschreibt, und welchen der Gerechte wandelt.[5]) Nach dem Zusammenhange haben wir nicht blos an die Gerechtigkeit zu denken, welche Johannes in seinem strengen Leben offenbarte, sondern ganz besonders an die Gerechtigkeit, welche er von den Juden forderte, welche er sie durch Wort und Beispiel lehrte.[6]) — Deutung des Gleichnisses. Der Mann der Parabel ist Gott (vgl. 20, 1), der Weinberg ist das Reich Gottes auf Erden, die A. T. Theokratie und die Kirche Christi. Durch den ersten Sohn sind nach den Worten Jesu abgebildet „die Zöllner und die Huren", d. h. jene Juden, welche der Forderung des Gesetzes, durch das Gott zu ihnen sprach, ein beständiges „Wir wollen nicht" entgegenbrachten, nachher aber, als sie die eindringliche Bußpredigt des Johannes vernahmen, durch Werke der Buße sich den Eingang in das Messiasreich bereiteten. Durch den zweiten Sohn sind die angeredeten Persönlichkeiten, die Hierarchen, dargestellt, welche stets betheuerten, das Wort Gottes befolgen zu wollen, es aber durch die That verleugneten.[7]) Was hier von einzelnen Klassen unter den Juden ausgesagt wird, gilt auch von den Juden und Heiden überhaupt, da

---

[2]) Vgl. zu 5, 46; 9, 10. — [3]) Die gedruckte Vulg. hat praecedent, aber Wsw. hat nach Vulgatahandschr. conform dem griech. Texte praecedunt. Schon jetzt schließen sich Zöllner Jesu an, während sich die Pharisäer ablehnend verhalten (vgl. 9, 10 ff.). — [4]) Jans. s.: non quod etiam ipsi essent ad ingressum regni Dei secuturi, sed quod illi eos anteirent, qui videbantur esse posteriores. — [5]) Vgl. Comm. zu Lc. 1, 79; Joh. 14, 6. — [6]) Vgl. zu 3, 4. Jans. j.: justitiam et poenitentiam praedicatione, conversatione totaque vita irreprehensibili prae se ferrens. — [7]) So Hilar., beide Jans. u. A., theilweise Calm. u. die Neueren. —

letztere wie der erste, erstere wie der zweite Sohn handelten. So erklären vielfach die Väter, welche unter dem ersten Sohne die Juden, unter dem zweiten die Heiden verstehen.[8])

Parabel von den aufrührerischen Winzern. 21, 33—46.

Marc. 12, 1—12; Luc. 20, 9—19.

Nach Matthäus und Marcus sprach Jesus diese Parabel zu den Hierarchen, nach Luc. 20, 9 zum Volke. Außer den Hierarchen war auch viel Volk anwesend, und an dieses ist die Rede direct gerichtet, um ihm den Ungehorsam und die Untreue der Hierarchen und deren Folgen zu schildern. Den Gedankenfortschritt bestimmt Jans. s. dahin: notat alia etiam et graviora eorum crimina et eorundem ob hujusmodi crimina perditionem.

V. 33. „Eine andere Parabel höret: Es war ein Hausvater, der pflanzte einen Weinberg und umgab ihn mit einem Zaun und grub darin eine Kelter und baute einen Thurm, und er verdingte ihn an Winzer und verreiste." Die Beschreibung der Veranstaltungen für den Weingarten schließt sich an A. T. Schilderungen an.[1]) Die Kelter befand sich im Weinberge selbst; sie bestand aus zwei in einen Felsen gehauenen Behältern, deren oberer (Trog) zum Auspressen der Trauben, der untere (Kufe) zur Aufnahme des Weinmostes diente.[2]) πύργος, jedes Befestigungswerk, Thurm, dann thurmähnliches Häuschen, welches dem Weingartenhüter als Wohnung und dem Eigenthümer zur Zeit der Weinlese als Obdach diente.

V. 34—39. In diesen Versen wird das treulose und rebellische Benehmen der Winzer geschildert. „Als aber die Zeit der Früchte gekommen war, sandte er seine Knechte zu den Winzern, um seine Früchte zu empfangen." αὐτοῦ nach καρπούς kann sprachlich sowohl auf den Herrn des Weingartens als auf diesen selbst bezogen werden; nach Marcus und Lucas ist die erste Fassung vorzuziehen: um den dem

---

[8]) Mald.: credibile tamen est, et ne ab omnibus antiquis auctoribus discedamus, pium existimare etiam huc Christum respexisse, ut gentilem et judaicum populum obscure et oblique significaret. Nam publicani et meretrices gentilium, sacerdotes vero, scribae et Pharisaei Judaeorum expressa imago esse videbantur. Auch Jans. s. läßt diese Erklärung ex consequenti et secundario zu.

V. 33. [1]) Vgl. Js. 5, 1 ff.; Jerem. 2, 21; Joel 1, 7. — [2]) Vgl. Calm., dazu Comm. zu Mc. 313 f., Riehm 820, 1750 ff.

Herrn gebührenden Theil der Früchte in Empfang zu nehmen.[1]) — Verhalten der Winzer: „Und die Winzer ergriffen seine Knechte und den Einen peitschten sie, den Andern tödteten sie, und den Dritten steinigten sie.“ Die Verba: peitschen, tödten, steinigen stehen in einem klimaktischen Verhältnisse; und bei „tödten“ ist an die Todesstrafe durch das Schwert oder durch Erdrosselung zu denken. — Mit den zum zweiten Male (V. 36) geschickten Knechten verfuhren sie auf gleiche Weise.[2]) — „Zuletzt aber schickte er seinen Sohn, indem er sagte: Sie werden sich scheuen vor meinem Sohne. Als aber die Winzer den Sohn sahen, sprachen sie zu einander: Der ist der Erbe, kommt, tödten wir ihn und wir werden sein Erbe haben. Und sie ergriffen ihn, warfen ihn aus dem Weinberge hinaus und tödteten ihn.“[3]) Zu diesem Zug der Parabel bemerkt Lucas von Brügge: certavit cum divina bonitate humana malitia.[4])

V. 40. 41. Auf die Frage Jesu, wie der Herr des Weinberges bei seiner Rückkehr mit den aufrührerischen Winzern verfahren werde (V. 40), antworten die Synedristen: „Als Elende wird er sie elend zu Grunde richten, und den Weinberg wird er an andere Arbeiter verdingen, welche ihm die Früchte zu ihrer Zeit entrichten werden.“ Nach Marc. 12, 9 und Luc. 20, 16 gibt Jesus selbst die Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage, worauf nach Lucas die Synedristen sprechen: absit. Die Ausgleichung dieser Differenz ist nicht schwierig. Auf die Frage des Herrn antworten die Synedristen[1]) (Matth.), der Heiland wiederholt mit Nachdruck ihre Antwort (Marc. u. Luc.), worauf die Synedristen, die indessen merken, daß die Spitze derselben sich gegen sie selbst kehre, entgegnen: absit (Luc.). So im Anschlusse an Chrysostomus[2]) die meisten Exegeten. — In der Deutung des

---

V. 34—39. [1]) Luc. Brug.: fructus pactos conventosque lege locationis deferendos. Es ist somit an ein Verpachten für einen Naturalbezug, nicht um Geld zu denken. — [2]) Matthäus berichtet mehr summarisch über die Sendung von Knechten. Vgl. dazu Comm. zu Mc. u. Lc. — [3]) Schon Chrys. (hom 68) findet in den Worten einen Hinweis auf Jesu Kreuzigung außerhalb Jerusalem (vgl. 27, 33; Joh. 19, 20; Hebr. 13, 11 ff.). — [4]) ἐντρέπειν = umkehren, metaph. beschämen; Pass.: beschämt werden; med. cum. acc. revereri aliquem, vor jemandem Scheu haben.

V. 40. 41. [1]) Nach Luc. Brug.: quidam auditorum. Vgl. Comm. zu Lc. 20, 16. — [2]) Chrys. (hom. 68): καὶ γὰρ ἀμφότερα γέγονε, καὶ τὴν ψῆφον αὐτοὶ ἐξήνεγκαν καθ' ἑαυτῶν καὶ πάλιν αἰσθόμενοι τῶν εἰρημένων εἶπον, μὴ γένοιτο. Vgl. noch Comm. Lc. 20, 15 f. —

Gleichnisses herrscht Uebereinstimmung. Der Hausherr ist Gott, der Weinberg die A. T. Kirche. Unter Zaun, Kelter, Thurm haben wir die verschiedenen göttlichen Veranstaltungen zum Schutze und zur Beförderung des geistigen Wachsthums des Gottesvolkes zu verstehen.[3]) Die Winzer sind die von Gott bestellten Pfleger und Beschützer der Kirche, die Priester und Lehrer des Volkes. Alle diese Veranstaltungen traf Gott auf Sina und kehrte von dort wieder auf seinen Himmelsthron zurück. Der so sorgfältig bestellte Weingarten sollte seinem Herrn geistige Früchte bringen, d. h. die Mitglieder der A. T. Kirche sollten unter der Leitung und Führung der Lehrer und Priester in religiöser Erkenntniß und im entsprechenden Leben vorwärtsschreiten. Die Knechte des Herrn sind die von Gott zu verschiedenen Zeiten geschickten Propheten, welche aber, und zwar vorzugsweise von den Führern der Juden, entweder schmählich zurückgewiesen oder grausam gemordet wurden.[4]) Die zweimalige Sendung von Dienern bildet die Langmuth und Barmherzigkeit ab, welche Gott seinem Volke entgegenbrachte. Der Sohn endlich ist der Sohn Gottes, der Messias der Juden. Mit V. 39 wird die Parabel Prophetie; in der Behandlung des Sohnes der Parabel liegt ein prophetischer Hinweis auf das Jesu nahe bevorstehende Los. Für den Frevel an ihrem Erlöser traf die Hierarchen (und das mit ihnen verbundene Volk) die gebührende Strafe.

V. 42. Der Zusammenhang wird von Lucas (20, 17) hinlänglich angedeutet: Jesus bekräftigt und erläutert mit einer Schriftstelle die Strafandrohung von V. 41.[1]) „Jesus spricht zu ihnen: Habet ihr nicht in den Schriften gelesen: Der Stein, welchen die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden. Vom Herrn ist dies geschehen, und es ist wunderbar in unseren Augen.“[2]) Die Worte sind dem typisch-messianischen Ps. 117, 22 entlehnt, gehen zunächst auf Israel und haben den Sinn: die Juden, von den Heiden verachtet, wurden von Jehova als sein Volk erwählt, und gelangten zur Herrlichkeit und

---

[3]) Mald.: nihil aliud his tribus rebus significatur, quam Deum ecclesiae suae fecisse, quidquid facere debuit, ut bene et custodiri et coli posset. Indessen haben die Väter die einzelnen Züge speciell gedeutet: Zaun = νόμος (Chrys.), auxilium angelorum (Hieron.); Kelter = altare (Hieron.), wieder andere denken an das Gesetz; turris = templum. — [4]) Vgl. Hebr. 11, 1 ff.

V. 42. [1]) Mald.: probat Christus id eventurum, quod comminabatur, i. e. Deum malos male perditurum. — [2]) Der Accus. λίθον steht per attract. für λίθος. —

Macht. Am Messias, dem Sohne Gottes, hat sich das Schriftwort völlig verwirklicht. Eine doppelte Wahrheit ist in den Psalmworten typisch angekündigt: 1. Mit der Verwerfung Christi, des Messias, hat das Synedrium zugleich über das Judenvolk ein definitives Verdammungsurtheil gefällt; 2. der verworfene Messias ist der Grund- und Eckstein eines neuen Gebäudes, des Messiasreiches, geworden. Das Bild vom Eckhauptsteine sagt in Bezug auf Christum aus, daß ihm Herrlichkeit und Macht zu eigen sind, daß er das Fundament des Gottesreiches ist, und daß durch ihn Juden und Heiden zu Einem Gottesvolke vereinigt sind.[3]) παρὰ κυρίου, vom Herrn her, d. h. in Folge göttlichen Rathschlusses. Dieser Zug weist auf die Verwerflichkeit und Strafbarkeit des Beginnens der Synedristen hin.[4]) Die Femininformen αὕτη und θαυμαστή sind nicht auf κεφαλὴ γωνίας zu beziehen, sondern sie stehen im engen Anschlusse an die hebräische Sprache statt der Neutra; so auch die Vulgata: istud und mirabile.[5])

V. 43. Den Zusammenhang mit dem Vorigen gibt ideo an: „Deßwegen (weil ihr Hierarchen den Messias verworfen habet) sage ich euch, daß das Reich Gottes von euch wird genommen werden und einem Volke gegeben werden wird, welches seine Früchte bringt.“ Mit ἀφ᾽ ὑμῶν, „von euch“, wendet sich die Rede Jesu direct an die ihm gegenüberstehenden Hierarchen, diese als die Bauleute, als die Winzer der Parabel bezeichnend. Warum sagt der Heiland: „das Gottesreich wird von euch genommen werden“ und nicht: es wird euch nicht gegeben werden? Weil die Juden das A. T. Gottesreich bildeten, weil ihnen die messianischen Verheißungen gemacht worden waren, weil der Messias aus ihrer Mitte hervorging, und weil ihnen das messianische Heil zuerst verkündet und angeboten worden ist.[1]) fructus ejus, i. e. quos ut proferret, vinea plantata est. Gemeint sind die geistigen Früchte der guten Werke, welche die Mitglieder des Messiasreiches hervorbringen sollten.[2])

V. 44. „Wer auf diesen Stein gefallen sein wird, wird sich zerschellen; auf wen er aber gefallen sein wird, den wird er zerstäu-

[3]) Zur Bildrede vgl. 1 Cor. 3, 9; 2 Cor. 13, 10; Eph. 2, 21; 4, 12. — Zum Gedanken vgl. Comm. zu Lc. 20, 17. — [4]) Chrys. (hom. 68): ἵνα μάθωσιν, ὅτι οὐδὲν τῷ θεῷ ἐναντίον τῶν γινομένων ... ἐπήγαγε λέγων· παρὰ κυρίου. Vgl. zum sprachl. Ausdr. Winer 343. — [5]) Vgl. Winer 223.

V. 43. [1]) Vgl. zu 8, 12. — [2]) Vgl. Gal. 5, 22. 23; Ephes. 5, 9.

ben."[1]) Der Heiland spricht jetzt von der Bedeutung des verworfenen Ecksteines für die gesammte ungläubige Menschheit. In formeller Beziehung ist zu bemerken: „Stein" ist Bild für Christus; und der zweite Verstheil enthält eine Steigerung des im ersten Verstheile ausgedrückten Gedankens. Was die specielle Auslegung betrifft, so ist „auf den Stein fallen" so viel als Anstoß nehmen an Christo, an seiner Person, an seinem Werke. Wer solchen Anstoß an ihm nimmt, der wird zerquetscht werden, d. h. großem geistigen Verderben anheimfallen. „Auf den der Stein fällt, den wird er zerstäuben", d. h. wer dem messianischen Gerichte bei der Wiederkunft Christi verfällt, dem wird es in Beziehung auf sein geistiges Leben ergehen, wie jenem Menschen nach seinem leiblichen Leben, den ein Stein zerstiebt, d. h. er wird völlig zu Grunde gehen.[2]) Die Worte des Herrn im zweiten Verstheile sind ohne Zweifel eine Anspielung auf den großen Stein bei Daniel 2, 45. Nach älteren und neueren Exegeten im Anschlusse an den heil. Augustinus bezeichnet der erste Verstheil die Strafe im diesseitigen, der zweite im jenseitigen Leben für jene Menschen, welche sich am Messias versündigen.[3]) Der Heiland verkündet hier dieselbe Wahrheit, welche der Apostelfürst mit den Worten ausspricht: hic est lapis, qui reprobatus est a vobis aedificantibus, qui factus est in caput anguli. Et non est in alio aliquo salus; nec enim nomen est aliud sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Apgsch. 4, 11. 12.[4])

V. 45. 46. Nachdem die Hohenpriester und Pharisäer die beiden Parabeln gehört hatten, erkannten sie, daß Jesus von ihnen gesprochen habe. Darum suchten sie sich der Person Jesu zwar zu bemächtigen, wurden aber durch die Furcht vor dem Volke daran gehindert, welches den Herrn für[1]) einen Propheten hielt. Hier werden neben den Hohen-

V. 44. [1]) Tisch. hat den ganzen Vers nach D, einigen Minusk.- u. Italahandschr. u. Vätern gestrichen, W-H. in Klammern gesetzt. Die ältesten Zeugen sprechen für die Echtheit. — [2]) Dagegen erklärt Hieron. (zur Stelle): cadere super lapidem mit offendere Christum per mala opera und super quem lapis ceciderit mit qui Christum penitus negaverit. Aeltere Exegeten denken zunächst an das Strafgericht über Jerusalem, das sie aber als praeludium des Strafgerichtes über die Ungläubigen am Weltende fassen. — [3]) Jans.: prima parte significatur poena praesentis vitae, quae peccantes in Christum sequitur, sive in anima, sive in corpore; secunda vero poena damnationis futurae, cum lapis ille de coelo super impios tota mole casurus est. — [4]) συνθλᾶν, zerdrücken, zerquetschen. λικμᾶν, das Getreide reinigen, worfeln; übert. vernichten, zermalmen.

V. 45. 46. [1]) Statt ὡς haben Tisch., W-H. nach ℵ B L... εἰς aufgenommen. Die Construction mit εἰς statt des einfachen accus. gehört der späteren Gräcität an.

priestern noch jene Mitglieder des Synedriums genannt, welche der Secte der Pharisäer angehörten, weil beide die größten Feinde Jesu waren.

Dritte Gleichnißrede. Die Hochzeit eines Königs. 22, 1—14.

Ein ähnliches Gleichniß findet sich bei Lucas 14, 16—24. Sowohl die äußeren Verschiedenheiten nach Ort, Zeit und Veranlassung, wie die inneren sprechen dafür, daß beide Parabeln nicht identisch sind. So nach dem Vorgange des heil. Augustinus (de cons. ev. 2, 139) fast alle Exegeten; dagegen Theophyl., Mald.

V. 1. „Und Jesus nahm das Wort und sprach wiederum in Gleichnissen zu ihnen, indem er sagte:" Die Veranlassung[1]) zur erneuten Parabelrede war hier das Streben der Hierarchen, Jesum zu tödten. Dieses vermochte den Herrn nicht blos nicht einzuschüchtern, sondern veranlaßte ihn vielmehr, seinen Gegnern weiter das bevorstehende Gericht vorzuhalten. Der Plural ἐν παραβολαῖς (obwohl nur eine Parabel folgt) ist Plural der Kategorie: in parabolischer Lehrweise wie bisher.[2])

V. 2. „Gleich geworden ist das Himmelreich einem Manne, einem König, welcher Hochzeit machte seinem Sohne."[1]) γάμος = Hochzeit überhaupt, dann ganz speciell das Hochzeitsmahl.[2]) γάμους ποιεῖν = Hochzeit machen, Hochzeit ausrichten, Vulg. nuptias facere.

V. 3. „Und er sandte seine Diener aus, um die (schon früher) Geladenen zur Hochzeitsfeier zu rufen; sie aber wollten nicht kommen."[1])

V. 4. „Wiederum schickte er andere Diener sagend: Sprechet zu den Eingeladenen: Siehe, mein Frühmahl habe ich bereitet,[1]) meine Stiere und das Gemästete sind geschlachtet und (überhaupt) Alles ist bereitet; kommet zur Hochzeit." Die zweite eindringliche Einladung ist ein Zeichen der Langmuth und der großen Güte des Königs. τὸ ἄριστον = prandium, d. h. das Frühmahl (nicht Frühstück), welches

V. 1. 1) Zu ἀποκρίνεσθαι vgl. 11, 25. — 2) Luc. Brug.: parabolice.

V. 2. 1) Zu ὡμοιώθη vgl. 13, 24; und zu ἀνθρώπῳ βασιλεῖ vgl. 18, 23. — 2) W. Grimm: nuptiae, i. e. festum nuptiale, inpr. convivium nuptiale; plurali respici videntur singuli actus convivii. In der Parabel tritt der Begriff des Hochzeitsmahles hervor, in der abgebildeten Sache sind beide Momente zu verbinden (vgl. die Auslegung).

V. 3. 1) Luc. Brug.: qui prius invitati fuerant, i. e. praemoniti futurarum nuptiarum et vocationis suae ad illas.

V. 4. 1) ℵ B C D... haben ἡτοίμακα statt des Aor. (Rec.). —

um die Mittagszeit eingenommen wurde.[2]) Hier bezeichnet der Ausdruck jenes Mahl, womit die Reihe der Hochzeitsmahle beginnen soll. τὰ σιτιστά (σιτίζειν füttern, nähren) = das Mastvieh; Vulg. altilia (von alere), besonders vom Geflügel gebraucht.[3])

V. 5. 6. „Sie aber kümmerten sich nicht und gingen fort, der Eine auf sein Landgut, der Andere zu seinem Handel; die Uebrigen aber nahmen seine Knechte in Haft, mißhandelten und tödteten sie." Zwei Klassen von Menschen werden hier vorgeführt: die Mehrzahl bekundet völlige Gleichgültigkeit in Folge eigennützigen, weltlichen Strebens; die Minderheit (= reliqui) tritt direct feindselig gegen die einladenden Diener auf

V. 7. „Der König aber (als er es gehört hatte),[1]) war sehr erzürnt, und er sendete seine Heere aus, vernichtete jene Mörder und steckte ihre Stadt in Brand." ἐνέπρησεν von ἐμπρήθω, verbrennen, in Brand stecken. Vulg. succendere.

V. 8. Die zuerst Geladenen werden vom Könige als der Einladung unwürdig bezeichnet, und sie hatten dies durch ihr Verhalten (vgl. 5. 6) hinlänglich bekundet.

V. 9. 10. „Gehet nun an die Ausgänge der Wege, und so viele ihr finden werdet, ladet sie ein zur Hochzeit." Der Ausdruck ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν = ad exitus viarum hat eine mehrfache, theilweise wohl durch die Deutung der Parabel veranlaßte Erklärung gefunden. Sprachlich[1]) kann der Auftrag sowohl erklärt werden: gehet an die Durchwege der Straßen, d. h. an die Plätze, wo die Straßen einmünden und sich kreuzen, als auch: gehet an die Auswege der Straßen, d. h. dorthin, wo die Straßen enden. Die erste Auffassung, wornach wir an Plätze in der Stadt zu denken haben, liegt dem Zusammenhange nach am nächsten.[2]) Nach der zweiten Auffassung[3])

---

[2]) Vgl. Comm. zu Lc. 11, 37 f. Das Hauptmahl δεῖπνον (coena) fand abends statt. — [3]) Weil θύειν ganz speciell auch opfern bedeutet, so meinen manche Exegeten (z. B. Luc. Brug.), das Verb. sei hier gebraucht, weil unser Hochzeitsmahl ein Typus des himmlischen Freudenmahles sei, das vom Kreuzestode Christi seinen Anfang nahm. — Zu altilia vgl. Hagen 93.

V. 7. [1]) Der Beisatz (καὶ) ἀκούσας fehlt in א B L . . ., findet sich aber in allen Vulgatahandschr.

V. 9. [1]) Vgl. Karl Schenkl's Lexikon. — [2]) So auch Schanz, Knabenb. u. V. — [3]) So Hieron.: gentium populus non erat in viis, sed in exitibus viarum. Jans. s (c. 115): simplicius fines et termini viarum, in quibus fere abjecti commorantur. —

denken die Einen an die Stadtthore[4]), die Anderen an Orte außerhalb der Stadt, wo die Landwege enden.[5]) „Böse und Gute" werden eingeladen, weil der Auftrag für die Diener ganz allgemein lautet (vgl. V. 9). In Folge dieser Einladung wurde der Hochzeitssaal völlig besetzt.[6])

V. 11. Jetzt betritt der König den Hochzeitssaal, und bei Besichtigung der Geladenen findet er einen Gast ohne hochzeitliches Kleid. ἔνδυμα γάμου = Hochzeitskleid, d. h. ein Kleid, wie es durch die Hochzeitsfeier gefordert wird.

V. 12. „Und er sagt zu ihm: Freund, wie bist du hieher gekommen, ohne ein hochzeitliches Kleid zu haben? Dieser aber schwieg." Der Herr nennt den Betreffenden seinen „Freund", weil er ihn als Gast geladen hat.[1]) Die Kühnheit (= quomodo)[2]) des Geladenen, ohne hochzeitliches Kleid zu erscheinen, erregt den Unwillen des Königs. Dieser Zug der Parabel hat vielfach Befremden erregt. Wie konnte der Mann so hart getadelt und schwer bestraft werden wegen des Mangels an einem hochzeitlichen Kleide, da er ja von der Straße weg in den Hochzeitssaal gerufen wurde? Man hat sich zur Erklärung dieses Umstandes auf eine Sitte des persischen Hofes berufen, wornach jene, welche zur Audienz beim Könige zugelassen wurden, mit einem prächtigen Kleide (Kaftan) beschenkt wurden, in welchem sie erscheinen mußten. Dieses der Sitte gemäß dargereichte Kleid habe der betreffende Hochzeitsgast zurückgewiesen. Aber diese Annahme scheint nicht recht zulässig zu sein, weil einerseits das Alter der Sitte nicht nachweisbar ist, und weil es andererseits kaum denkbar erscheint, daß der geladene und erschienene Gast ein ihm zum Geschenke dargebotenes Hochzeitskleid sollte ausgeschlagen haben. Es ist aber diese Annahme gar nicht nöthig; denn es ist an sich selbstverständlich, daß der zu einer Hochzeit Geladene in einer entsprechenden Kleidung erscheint, und zudem schließt die Parabel die Möglichkeit des Umkleidens vor Beginn der Hochzeitsfeier gar nicht aus. Wenn unter den von der Gasse weg Geladenen nur Ein Mann ohne Hochzeitskleid im Saale sich einfand, so haben

---

[4]) Calm.: sunt portae urbis seu viae in agrum ducentes. — [5]) So W. Grimm. — [6]) Statt ὁ γάμος ist mit Tisch., W.-H. nach ℵBL zu lesen ὁ νυμφών = conclave nuptiale, dann auch conclave, in quo nuptiarum sollemnia celebrantur. Die Construction impletae sunt nuptiae discumbentium statt discumbentibus ist Gräcismus (vgl. Jans. s., Luc. Brug., dazu noch Hagen 93).

V. 12. [1]) Hieron.: ita, vocat quia invitatus est ad nuptias. — [2]) Luc. Brug.: qua fronte, qua audacia. —

sich die anderen doch wohl nach der Einladung sogleich hochzeitlich gekleidet, da es doch ganz unwahrscheinlich ist, daß sie schon im Hochzeitskleide auf der Gasse getroffen wurden.[3])

V. 13. Der König spricht nun ein strenges Strafurtheil. Vergleiche den gleichen Ausspruch 8, 13. Hier ist noch beigefügt: „gebunden an Händen und Füßen", um anzudeuten, daß der Hinausgeworfene vollständig hilflos ist, und sich aus dem Orte der Finsterniß nicht herauszuarbeiten vermag.

V. 14. Die Schlußworte: „denn Viele sind berufen, wenige aber auserwählt" enthalten eine Begründung (γάρ) des Strafurtheiles in V. 13 und zugleich die Anwendung der Parabel. — Deutung des Gleichnisses im Allgemeinen und in seinen einzelnen Zügen. Die Parabel vom königlichen Hochzeitsmahle lehrt die gleiche Wahrheit wie die Parabel vom Weingarten und den rebellischen Winzern: das Gottesreich wird von den treulosen Juden genommen und den Heiden gegeben werden. Dem Lehrgehalte nach bildet dieses Gleichniß eine Erläuterung und zugleich eine Erweiterung zum vorausgehenden. Früher war die Rede von der Verwerfung nur der Winzer (der Führer des Judenvolkes), jetzt von der Verwerfung auch des Volkes. Auch die Art und Weise, wie diese Verwerfung sich äußerlich vollzieht, kommt jetzt zur Darstellung: Vernichtung der Stadt durch Heeresmacht. In der früheren Parabel bilden die Ereignisse bis zum Tode des Sohnes des Herrn des Weingartens, und bis zur Verwerfung der Winzer den wesentlichen Inhalt derselben, in der jetzigen kommt auch die Geschichte des Gottesreiches nach dieser Verwerfung zur Darstellung. Früher hieß es nur allgemein: das Gottesreich wird den Heiden gegeben werden, jetzt wird gelehrt, daß nicht alle Heiden, welche dem Rufe zum Hochzeitsmahle folgen, auch schon zum Heile gelangen.[1]) Im Großen und Ganzen bringt die Parabel in ihrem ersten Theile, V. 1—7, die Ereignisse in der Kirche bis zur Zerstörung Jerusalems, im zweiten Theile von V. 8 an die weitere Entwicklung und den Abschluß der streitenden Kirche zur Darstellung. Der König der Parabel ist Gott Vater, der Sohn derselben ist der Sohn Gottes. Der incarnirte Gottessohn ist der Bräutigam und zunächst das Judenvolk, dann die gesammte Menschheit ist die Braut, um die er warb und wirbt.[2]) Die Frage, wann

---

[3]) Vgl. Schegg zur Stelle.

V. 14. [1]) Vgl. dazu Jans. s. c. 115. — [2]) Vgl. Comm. zu Joh. 3, 29. —

Gott Vater seinem Sohne Hochzeit gehalten habe, wird im wesentlichen dreifach beantwortet.[3]) Manche Exegeten denken an die Incarnation des Gottessohnes, wodurch dieser mit der menschlichen Natur gleichsam eine eheliche Verbindung einging;[4]) andere wiederum erklären diesen Zug der Parabel von der geistigen Vereinigung, welche sich vollzieht zwischen Christus und jenen Menschen, die sich ihm gläubig anschließen;[5]) andere endlich denken speciell an das geistige Hochzeitsmahl, an welchem die mit Christo vereinigten Gläubigen theilnehmen.[6]) Die zweite Erklärung ist zunächst festzuhalten, damit aber nach dem ganzen Wortlaut der Parabel die dritte wesentlich zu verbinden.[7]) Die Hochzeitszeit dauert fort bis zur Wiederkunft Christi; denn während dieser ganzen Zeit ist der Heiland Brautwerber bei allen, die gewillt sind, durch Glauben und Taufe in eine geistliche Verbindung mit ihm einzugehen. Die Vermälung Christi mit seiner Kirche kommt zum völligen Abschlusse mit der Wiederkunft des Herrn, wo die triumphirende Kirche in der Gesammtheit ihrer Glieder mit ihrem verklärten Bräutigam zu einem nicht mehr trennbaren Bunde vereinigt ein ewiges Freudenmahl im himmlischen Hochzeitssaale feiern wird.[8]) In der streitenden Kirche wird zum Unterschiede vom himmlischen Hochzeitsmahle nur das Frühmahl (ἄριστον, prandium) abgehalten. Wie dieses nur die Einleitung zum eigentlichen Hochzeitsmahle bildete, so bieten die geistlichen Genüsse, welche die Verbindung mit Christo dem Gläubigen auf Erden gewährt, nur einen schwachen Vorgeschmack der Süßigkeit der Güter im Himmel selbst, welche das ewige Freudenmahl der verklärten Kirche darbieten wird. Die zur Theilnahme an dieser Hochzeit zuerst Berechtigten waren die Juden als Söhne des Reiches, weshalb auch an sie zuerst die Einladung erging durch die Diener, d. h. durch Johannes Baptista und die Apostel.[9]) In der zweimaligen Sendung von Dienern soll zur

---

[3]) Der Grund dieser verschiedenen Erklärungen liegt theilweise darin, daß manche Exegeten bei γάμος speciell nur an das Hochzeitsmahl gedacht haben (vgl. dazu Jans. s.). — [4]) So Greg. M. (hom 38): tunc Deus pater filio suo nuptias fecit, quando hunc in utero virginis humanae naturae conjunxit. — [5]) So auch Knabenb.: non possunt aliter intelligi nisi de Christo sponsam suam ecclesiam sibi jungente et despondente. — [6]) Jans. s.: est illud convivium, quo Deus in hac vita fideles pascit salutari doctrinae evangelicae praedicatione … — [7]) Dahin scheinen schon die Worte des hl. Hieron. (zur Stelle) zu deuten: facit autem nuptias Domino nostro Jesu Christo et ecclesiae, quae tam ex Judaeis quam ex gentibus congregata est. — [8]) Vgl. 25, 1 ff. — [9]) So Chrys., Hil., Jans. s. „rectius", Schegg, Schanz, Knabenb. — Dagegen denken Orig., Hieron., Mald., a Lap. an Moses u. die Propheten. —

Darstellung kommen die Eindringlichkeit der Einladung Gottes sowie dessen Langmuth gegenüber der Gleichgültigkeit der Juden. Weltsinn und irdische Interessen machen besonders unempfänglich für den göttlichen Gnadenruf. Die Zerstörung der Stadt ist ein prophetischer Hinweis auf das der Metropole des Judenthums bevorstehende Strafgericht. Die nach der Zerstörung der Stadt vom Neuen erfolgte Einladung auf den Straßen bildet ab die Berufung der Heiden zum Messiasreiche, nachdem die Juden im Großen und Ganzen diesen Ruf von sich gewiesen haben. Wenn nach dem historischen Verlaufe der Ereignisse der Ruf zum Eintritte in die Kirche an die Heiden auch schon vor der Zerstörung Jerusalems erging — die Missionsreisen Pauli —, so kann die Parabel diese Berufung doch nach der Zerstörung Jerusalems insoferne setzen, als im Großen die Predigt des Evangeliums an die Heiden erst erfolgte nach der offenkundigen Verwerfung des Judenthums. An die Bösen und Guten geht der Ruf, d. h. niemand, mag er bisher wie immer beschaffen sein, ist von der Theilnahme am Messiasreiche ausgeschlossen, wenn er nur dem Gnadenrufe Gottes Gehör schenkt. Wenn nun die Fülle der Heiden in den Hochzeitssaal, d. h. in die Kirche Christi eingetreten ist, dann folgt das Hochzeitsmahl selbst, diesem geht aber eine Sichtung der Hochzeitsgäste voraus; nicht Alle im Saale Anwesenden, d. h. nicht alle Glieder der Kirche, sondern nur jene, welche mit dem Kleide der wahren Gerechtigkeit[10]) geschmückt sind, werden daran theilnehmen, die anderen aber werden dem ewigen Verderben überantwortet werden.

Verfängliche Frage über die Steuerzahlung. 22, 15—22.

Marc. 12, 13—17; Luc. 20, 20—26.

Nachdem Jesus die Hierarchen durch seine Gleichnißreden zurückgewiesen hatte, traten die Pharisäer und Herodianer an ihn heran, um durch die verfängliche Frage rücksichtlich der Steuerzahlung an den römischen Kaiser Jesu eine Falle zu legen.

V. 15. „Damals gingen die Pharisäer weg und hielten einen Rath, um ihn in einem Worte zu fangen.“ τότε, damals, als nämlich die Synedristen dreimal vom Herrn scharf getadelt und verurtheilt

---

[10]) Hieron.: vestis nuptialis praecepta sunt Domini et opera, quae complentur ex lege et evangelio novique hominis efficiunt vestimentum.

worden waren. Ueber diese vorausgehende Berathung[1]) berichtet nur Matthäus. Nach unserem Evangelisten sind die Pharisäer, d. h. die der Pharisäerpartei angehörenden Mitglieder des Synedriums, die Urheber des neuen Planes, Jesum zu verderben.[2]) Daß an eine bestimmte Kategorie von Pharisäern zu denken ist, ergibt sich aus der weiteren Bemerkung, sie hätten ihre „Schüler" (V. 16) zu Jesus geschickt. Mit Gewalt wagten sie nicht gegen Jesus vorzugehen, deshalb versuchten sie es mit einer Rede. Nach der Ausdrucksweise des Evangelisten[3]) ist die verfängliche Frage als Schlinge gedacht, die gegen Jesu geworfen werden sollte, und durch seine Antwort sollte er in diese Schlinge verwickelt, gefangen werden.[4])

V. 16. 17. Die in Folge des gefaßten Rathschlusses abgesandten Schüler der Pharisäer, d. h. Anhänger ihrer Partei[1]) und die Herodianer sprechen zu Jesus: „Meister, wir wissen, daß du wahrhaftig bist und den Weg Gottes in Wahrheit lehrst und dich um Niemand kümmerst; denn du siehst nicht auf das Aeußere der Menschen, sage uns: Was scheint dir? Ist es erlaubt, dem Kaiser Zins zu geben, oder nicht?" Die Herodianer waren nicht eine national-religiöse, sondern eine politische Partei, die ihren Namen daher hatte, weil sie Anhänger der herodianischen Königsfamilie waren. Wie diese waren auch sie principiell nicht antirömisch, wenn sie auch in einzelnen Interessenconflicten auf Seite der jüdischen Könige standen. Speciell verhielten sie sich nicht grundsätzlich ablehnend gegen die Entrichtung des Census an den Kaiser.[2]) Es ist sehr wahrscheinlich, daß die meisten

---

V. 15. [1]) συμβούλιον λαμβάνειν = berathen, nicht: Beschluß fassen. — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 3 18. — [3]) παγιδεύειν = illaqueare, die Vulg. ohne Bild capere. — [4]) Jans. s.: ut illaquearent propriis oris sui verbis, quem vi capere non audebant.

V. 16. 17. [1]) Calm.: non intelligendi sunt adolescentes, in scholis auditores, sed integra aetate viri ac pharisaici instituti studiosissimi. — [2]) Sehr verschieden sind die Meinungen über den Grund der Benennung: sie hätten den Herodes für den Messias gehalten (Theophyl.), sie seien dessen Soldaten gewesen (Chrys., Hieron. [an erster Stelle]), sie seien Hofleute gewesen (Jans. j. u. A.). Der Verfasser der op. imperf. hält sie gar für Heiden. — Für eine antirömische Partei halten sie Calm. (zur Stelle u. dissertatio de sectis Judaeorum), Schegg, Schanz, Knabenb. „probabilius", Keil, Weiß. In der Berufung auf die Feindschaft zwischen Herodes Antipas und Pilatus (Lc. 23, 12) vermag ich kein Argument für diese Auffassung zu finden, da zwischen principieller Stellung zur römischen Macht und zwischen vorübergehender Mißstimmung gegen einen römischen Functionär

Herodianer der jüdischen Partei der Sadducäer angehörten.[3]) — Die eigentliche Frage leiten sie mit einer heuchlerischen captatio benevolentiae ein, in welcher sie Jesu Wahrhaftigkeit, seine lautere Lehre, seinen Freimuth hervorheben, der sich darin bekunde, daß vor ihm Menschenansehen nicht gelte. „Der Weg Gottes", d. h. der Weg, welchen zu wandeln Gott gebietet, und der zu Gott führt. Diesen lehre Christus „in Wahrheit", so daß seine Lehre über denselben mit dem Willen Gottes völlig zusammenstimmt. Daraus folgern nun (οὖν) die Heuchler die Berechtigung, Jesu folgende Frage zur Beantwortung vorlegen zu dürfen: „Ist es erlaubt, Zins dem Kaiser zu geben oder nicht?" nämlich ohne gegen das Gesetz und den Willen Jehovas zu verstoßen?[4]) Die Stellung gerade dieser Frage war durch die damaligen jüdischen Verhältnisse nahe gelegt. Jene Partei, welche streng und einseitig am theokratischen Standpunkte, wornach nur Jehova König Israels war, festhielt, negirte sie,[5]) während die Anhänger des von den Römern errichteten und durch sie gehaltenen Königthums sich schon aus Partei-Interesse dafür erklären mußten. Hätte nun Jesus einfach mit Ja geantwortet, so wäre es leicht gewesen, das Volk gegen ihn als Verräther an den heiligen Vorrechten des theokratischen Volkes aufzustacheln, während er im entgegengesetzten Falle den Römern als Aufwiegler des Volkes gegen die bestehende Ordnung hätte denuncirt werden können.[6])

V. 18. 19. Jesus durchschaut die Bosheit der Fragesteller, und er bestätigt sofort ihre Aussage, daß vor ihm Menschenansehen nicht gelte, dadurch, daß er sie „Heuchler" nennt. Darauf verlangt er von ihnen „die Steuermünze",[1]) d. h. die Münze, in der die Steuer entrichtet wurde, und sie reichten ihm einen Denar. Schon der Context unserer Stelle legt nahe, Marcus 12, 15 und Lucas 20, 24 machen es fast gewiß, daß der römische Silberdenar (= etwa 81 Heller oder 70 Pf.)[2]) die Steuermünze war. Wenn auch κῆνσος Bezeichnung für

---

zu unterscheiden ist. Zudem dürfte der Name „Herodianer" nicht von der Stellung zu Herodes Antipas, sondern zur herodianischen Königsfamilie überhaupt herzuleiten sein. — [3]) So Jans. s. — [4]) Vgl. Deut. 17, 15. — [5]) Vgl. Flav. Jos. Antt. XVIII. 1, 6. — [6]) So im Anschlusse an Orig., Chrys., Hieron. die meisten Exegeten. Dagegen meint Schanz mit anderen Erklärern, die Fragesteller hätten nur eine verneinende Antwort erwartet und für diese Auffassung kann Lc. 20, 20 geltend gemacht werden (vgl. dazu Lc. 23, 2).

V. 18. 19. [1]) Wsw. hat nach Handschr. die Form nomisma aufgenommen. — [2]) Vgl. zu 17, 23. —

directe Steuern ist und somit Kopf- und Grundsteuern umfaßt,[3]) so haben wir doch sehr wahrscheinlich hier an die Kopfsteuer zu denken. Sie ist in Palästina gelegentlich der Durchführung des allgemeinen Schätzungsdecretes des Augustus eingeführt worden.[4])

V. 20. 21. Auf die Frage, wessen Bild und Inschrift die Münze, der Denar, trage,[1]) antworten sie: „des Kaisers". Daraus folgert Jesus die Forderung: „Gebet also, was des Kaisers ist, dem Kaiser, und was Gottes ist, Gott." Der Hinweis auf das Bildniß und die Inschrift der im Lande üblichen Münze soll an den factischen Bestand der Landesherrschaft desjenigen erinnern, dessen Münze im Lande circulirte. Und diesen constatirten die Juden selbst durch die Annahme und den Gebrauch der kaiserlichen Münze. Jesus folgert aus der Rede der Juden nicht blos die Erlaubtheit, sondern geradezu die Pflicht des Steuerzahlens,[2]) und verbindet damit die Forderung, auch die Pflichten gegen Gott zu erfüllen. Dies geschieht darum, weil er den Juden die Wahrheit ans Herz legen will, daß der Gehorsam gegen den Kaiser die Pflichterfüllung gegen Gott nicht beeinträchtige.[3]) τὰ τοῦ Καίσαρος, d. h. was der Kaiser vermöge seiner factisch bestehenden Obergewalt zu fordern berechtigt ist. τὰ τοῦ θεοῦ, d. h. was Gott vermöge seiner Herrschaft fordert; daher ist jene Erklärung, welche die Worte auf die Pflicht der Tempelsteuer beschränkt, zu enge.[4])

V. 22. Jesu Antwort erregte das Staunen seiner Gegner; da sie aber den Zweck ihrer Frage nicht erreichten, so zogen sie sich von ihm zurück.

---

[3]) Statt des Latinismus κῆνσος hat Lucas (20, 22) ὁ φόρος (vgl. Comm. zur Leidensgesch. 238). — [4]) Für die Kopfsteuer sprechen die syr. Vers. (vgl. Wünsche 257), viele Erklärer (z. B. Nat. Alex., Calm.); Alpianus (in Syriac.) schreibt: nihil gravius esse Judaeis quam capitis tributum, und endlich berichtet Ulpianus (leg. 3, dig. de censib.): in Syriis a quatuordecim annis masculi, a duodecim feminae usque ad sexagesimum quintum annum tributo capitis obligantur.

V. 20. 21. [1]) Statt superscriptio (gedr. Vulg.) hat Wsw. suprascriptio aufgenommen. Marc. u. Luc. haben an den genannten Stellen inscriptio. superscriptio findet sich nur hier und Lc. 23, 38, sonst nirgends bei alten Schriftstellern. — [2]) Luc. Brug: non respondet licere vel non licere..., sed declarat ex ipsorum verbis consequi, etiam oportere Caesari censum solvere. — [3]) Vgl. Chrys. (hom. 70) und so die meisten Erklärer. — Schon Chrys. macht aufmerksam, daß nicht δότε, sondern ἀπόδοτε steht (οὐ γάρ ἐστιν τοῦτο δοῦναι, ἀλλ' ἀποδοῦναι), d. h. gebet, was ihr zu geben schuldig seid. — [4]) Tertull. contra Marc. 4, 38 faßt die Worte Jesu als Gebot, Gott zu geben quod Dei habet inscriptionem et imaginem, animam.

Fragestellung der Sadducäer bezüglich der Auferstehung. 22, 23—33.

Marc. 12, 18—27; Luc. 20, 27—40.

Nachdem Synedristen, Pharisäer und Herodianer mit ihren Fragen zurückgewiesen worden waren, versuchten es die Sadducäer.

V. 23. „An jenem Tage kamen zu ihm die Sadducäer, welche sagen,[1]) daß es keine Auferstehung gebe und sie fragten ihn.“ Nach Lucas (20, 27) haben die Sadducäer[2]) die verfängliche Frage durch Abgeordnete gestellt. Die Zeitbestimmung „an jenem Tage“ weist auf den Tag der Verhandlung mit den Pharisäern und Herodianern hin.[3]) Der Evangelist kennzeichnet die Sadducäer näher als Leute, welche die Auferstehung leugneten. Damit will er nicht die Leser des Evangeliums über das Wesen des Sadducäismus unterrichten, sondern gleich im Vorhinein auf den mit Jesus verhandelten Streitpunkt aufmerksam machen.[4])

V. 24. Sie leiten die verfängliche Frage ein durch den Hinweis auf eine Gesetzesstelle: „Meister, Moses hat gesagt: Wenn Jemand gestorben ist, ohne Kinder zu haben, so soll sein Bruder die Frau desselben heiraten und Nachkommenschaft erwecken seinem Bruder.“ Die Schriftworte sind frei aus Deut. 25, 5 angeführt, wo von der Leviratsehe die Rede ist. Starb nämlich ein Ehemann ohne männliche Leibeserben zu hinterlassen, so mußte der Bruder des Verstorbenen die hinterlassene Witwe ehelichen und dann den erstgezeugten Sohn auf den Namen des Verstorbenen schreiben lassen. Zweck der Leviratsehe war: die Geschlechter zu erhalten, die Güter der Verwandtschaft zu bewahren und das Schicksal der Witwe zu erleichtern.[1])

V. 23. [1]) Tisch., W.-H. haben nach ℵ B D … Vät. u. Verss. οἱ vor λέγοντες gestrichen; der Art. findet sich aber in vielen Handschr., und die Uebers. der Vulg. qui dicunt (so alle Itala- u. Vulgatahandschr.) setzt ihn voraus. — [2]) Vgl. zu 3, 7. — [3]) Wahrscheinlich am Mittwoch in der Leidenswoche. — [4]) Dagegen erklären einige Exegeten (Schanz, Knabenb.), weil der Artikel fehlt, die Sadducäer hätten gleich bei Beginn der Versammlung Jesu gegenüber ausdrücklich die Auferstehung negirt. Chrys. aber sagt (hom. 70), sie hätten dies direct nicht gethan. Auch die Textausgabe von W.-H. faßt den Satz trotz Weglassung des Artikels vor λέγοντες als eine die Sadducäer nach ihrer charakteristischen Lehre kennzeichnende Apposition. Anders die Textausgabe von Hetzenauer.

V. 24. [1]) Vgl. Flav. Jos., Antt., IV. 8, 23 u. Comm. zu Lc. 20, 27 f. — Während Mc. u. Lc. sich einer Umschreibung bedienen, hat Mt. den technischen Ausdruck ἐπιγαμβρεύειν = sich verschwägern, cum accus. = eine Frau als Schwager

V. 25—27. An den Hinweis auf die Gesetzesstelle reihen die Sadducäer die Erzählung eines höchst wahrscheinlich erdichteten Falles,[1]) der nach ihrer Meinung ein Hauptargument gegen die Lehre von der Auferstehung enthalten mochte, ja diese ad absurdum führen sollte. Dieser Fall, von den Sadducäern als wirklich vorgekommen dargestellt (= ἦσαν παρ' ἡμῖν . . .), bestand darin, daß ein Weib der Reihe nach mit sieben Brüdern verheiratet war.[2])

V. 28. Jetzt stellen die Sadducäer die Frage, auf die es von Anfang an abgesehen war: „Bei der Auferstehung nun, welchem von den Sieben wird sie als Frau gehören? Denn Alle haben sie gehabt?" ἐν τῇ ἀναστάσει = in der Zeit, welche mit der Auferstehung beginnt.[1]) Das Verfängliche der Frage lag darin, daß Jesus nach der Meinung der Sadducäer nur antworten konnte: das Weib gehöre (nämlich als Eheweib) nur Einem, oder es gehöre allen Sieben. Das Erste wäre aber gegen die gleiche Berechtigung der Sieben gewesen, welche die Sadducäer stark hervorheben; das Zweite hätte doppelt gegen das Gesetz verstoßen, weil darnach ein Weib gleichzeitig mehrere Brüder zu Männern gehabt hätte.[2]) Es schien also nichts übrig zu bleiben, als daß Jesus sich entweder gegen das Gesetz oder gegen die Lehre von der Auferstehung ausspreche.

V. 29—32. Antwort Jesu. Der Heiland antwortet, daß der vorgebrachte Einwand auf einer völlig irrigen Vorstellung beruhe, die ihren Grund in der Unkenntniß der Schrift sowohl, als der Macht Gottes habe: „Jesus aber antwortete und sprach zu ihnen: Ihr irret, indem ihr weder die Schrift kennet noch auch die Macht Gottes." — Im Verse 30 wird die Unkenntniß der Gegner rücksichtlich der Macht Gottes aufgedeckt: „In der Auferstehung nämlich heiraten sie nicht und werden nicht verheiratet, sondern wie Engel Gottes im Himmel sind sie (werden sie sein)."[1]) Zu ἐν τῇ ἀναστάσει vgl. V. 28. γαμοῦσιν gilt von den Männern, γαμίζονται von den Töchtern, welche von den Vätern verheiratet werden.[2]) — Die zum verklärten Leben Aufer-

(γαμβρός) heiraten, nämlich nach dem Rechte der Leviratsehe. Den Namen Leviratsehe hat sie von levir = der Schwager. Vgl. Schegg, Bibl. Arch., 642 f.

V. 25—27. [1]) Chrys. (hom. 70): λόγον δέ τινα πλάττουσιν; Hieron.: „fabula". — [2]) Tisch., W.-H. haben nach ℵ B L . . . die seltenere Form γήμας statt γαμήσας.

V. 28. [1]) Mald.: resurrectio vocatur tempus, quod post resurrectionem consecuturum est. — [2]) Vgl. Comm. zu Lc. 20, 33.

V. 29—32. [1]) Statt erunt (gedruckte Vulg.) hat Wsw. nach Handschr. conform dem griech. Texte sunt. — [2]) Die Vulg. gebraucht hier nubere vom Manne,

standenen werden mit den Engeln verglichen. Der Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorangehenden, zu dem die Vergleichung die Begründung bildet,[3]) sowie der ganze Tenor der Rede zeigen, in welcher Beziehung die Vergleichung gemacht wird, und in welchem Umfange sie gilt. Sie sind engelgleich, weil sie nicht heiraten werden, weil unter ihnen kein Geschlechtsverkehr stattfinden wird, ja weil in ihnen auch kein Begehren nach einem solchen vorhanden sein wird.[4]) Gerade das Freisein von geschlechtlichen Neigungen und Regungen begründet die Aehnlichkeit der Auferstandenen mit den Engeln.[5]) Wenn der zur Erläuterung dienende Ausspruch bei Lucas 20, 35. 36 berücksichtigt wird, so ist der Sinn der Rede Jesu dahin zu bestimmen: In dem Leben, das mit der Auferstehung beginnt, kann von der durch die Sadducäer erhobenen Schwierigkeit gar keine Rede sein; denn das Leben der Wiedererstandenen wird nicht an die gegenwärtige Daseinsweise und deren Bedürfnisse (speciell heiraten und verheiratet werden) gebunden sein, sondern vermöge der göttlichen Macht wird es ein verklärtes, ein engelgleiches, nicht mehr vergängliches sein, womit die Fortpflanzung und die Ehe von selbst aufhörten. Die Ausdehnung der Vergleichung über die durch den Zusammenhang angedeuteten Grenzen hat unrichtige Auslegungen der Stelle zur Folge gehabt.[6]) — In den Versen 31 und 32 deckt der Heiland die Schriftunkenntniß der Sadducäer auf, und er zeigt, wie die Schrift selbst die Auferstehung lehre. Die Schriftstelle: „Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaacs und der Gott Jacobs" ist aus Ex. 3, 6 entlehnt. So sprach Gott zu Moses, und zwar zu einer Zeit, wo die drei Väter schon längst verstorben waren. Daran

---

das sonst nur vom Weibe ausgesagt wird; und vom Weibe das Pass. nubi, anders 24, 38; Lc. 17, 27; 20, 35. Auch in der klassischen Sprache kommt dieser Gebrauch vor; Nonius: nubere veteres non solum mulieres, sed viros dicebant; ebenso bei den Kirchenschriftstellern. Vgl. Hieron. zur Stelle, Jans. s., Luc. Brug., Hagen 90, Kaulen 155 u. Klotz. — [3]) Chrys. (hom. 70): ἐπειδὴ ὡς ἄγγελοι, διὰ τοῦτο οὐ γαμοῦσιν. — [4]) Aug. (De civ. Dei, 22, 17): quae (scl. concupiscentia) nulla erit. Luc. Brug.: ubi (scl. in resurrectione) affectus nuptialis appetitus vel carnalis copulae nullus erit. — [5]) Op. imperf.: etiamsi omnes virtutes spirituales sint res angelicae, praecipue tamen castitas est res angelica, per hanc enim singulariter homines angelis assimilantur. — [6]) Es wurde behauptet, die verklärten Leiber der Auferstandenen würden geschlechtslos sein (so Orig. in Mt., Hil. in Mt. c. 23, neuestens Döllinger), dagegen Hieron. zur Stelle u. ep. 27 ad Eust., Aug., De civ. Dei, 22, 17 (vgl. Atzb., Eschat., 334 ff.), oder umgekehrt, die Engel seien mit einer Leiblichkeit ausgerüstet (Mey.). —

fügt nun der Heiland mit Bezug auf die in Verhandlung stehende Frage die Erklärung: „Nicht ist Gott ein Gott von Todten, sondern von Lebenden." Die Argumentation Jesu ist folgende: Gott ist nicht ein Gott von Todten, sondern von Lebenden. Weil nun Gott selbst sich den Gott Abrahams, Isaacs und Jacobs nennt (zur Zeit, da diese Väter schon längst verstorben waren), so folgt, daß die Stammväter nach ihrem Tode noch in irgend welcher Weise fortleben. Damit ist direct nur die Fortdauer der Seele nach dem Tode bewiesen, indirect aber auch die Auferstehung des Leibes, welche die Sadducäer gerade nur darum leugneten, weil sie die Fortdauer der Seele nach dem Tode negirten.[7])

V. 33. Die Volksmassen staunten über diese Art des Lehrens Jesu.[1])

Frage der Pharisäer nach dem größten Gebote. 22, 34—40.

Marc. 12, 28—34.

V. 34. Nachdem die Pharisäer gehört hatten, daß Jesus auch die Sadducäer zum Schweigen gebracht habe,[1]) versuchten sie es nochmals, obwohl sie auch schon besiegt (vgl. V. 22) waren, Jesum zu fangen. Matthäus allein theilt mit, daß die Pharisäer vorerst in einer Versammlung die Art ihres Vorgehens beriethen.[2])

V. 35. 36. Resultat der Berathung: „Und Einer von ihnen, ein Gesetzeskundiger, fragte ihn, um ihn zu versuchen: Meister, welches Gebot ist ein großes im Gesetze?" Der Fragesteller, welcher, wie Matthäus allein bemerkt, der Partei der Pharisäer angehörte, wird νομικός = legis doctor genannt. Weil er von Marcus ein γραμματεύς genannt wird, so werden wohl beide Ausdrücke dasselbe bezeichnen: Schriftgelehrter, Gesetzeslehrer, also ein Gelehrter vom Fach.[1]) Da aber νομικός bei Matthäus sich nur an dieser Stelle findet, so unterscheiden manche Exegeten zwischen beiden Ausdrücken.[2]) — Die dem Herrn

---

[7]) Mald.: Sadducaei, ut Origenes, Hieronymus adnotaverunt, propterea futuram negabant resurrectionem, quod animas immortales esse non crederent. Itaque probata testimonio noto animarum immortalitate et resurrectio illis probatur. Vgl. noch Calm. zur Stelle.

V. 33. [1]) Vgl. dazu Comm. zu Lc. 20, 39 f.

V. 34. [1]) φιμοῦν, von φιμός Maulkorb. — [2]) Jans. s.: convenientes in unum consultaverunt inter sese de quadam quaestione.

V. 35. 36. [1]) So Jans. s., Luc. Brug., Knabenb. u. A. — [2]) Vgl. Calm. zur Stelle. Der νομικός (jureconsultus) sei Gesetzeskundiger im engeren Sinne, der

vorgelegte Frage lautet: ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ = quod est mandatum magnum in lege? Diese Frage hat eine dreifache Erklärung gefunden: 1. Sie gehe auf das größte Gebot des Gesetzes überhaupt. Für diese Erklärung sprechen: die Antwort Jesu (vgl. V. 38), die Form der Frage an der parallelen Stelle bei Marcus (12, 28), das Vorkommen von Hebraismen im N. T., wornach der Positiv für den Superlativ stehen kann,[3]) endlich die einstimmige Erklärung der alten Exegeten.[4]) 2. Die Frage gehe nach einem bestimmten Gebote, welchem die Qualität eines großen Gebotes zukomme.[5]) 3. Da ποία nicht = quod, sondern quale (scl. mandatum) sei, so beziehe sich die Frage gar nicht auf ein bestimmtes Gebot, sondern sie gehe überhaupt nur auf die Qualität, welche vorhanden sein müsse, damit ein Gebot ein großes genannt werden könne.[6]) Die dritte Erklärung ist kaum zu acceptiren, weil, wie 19, 18 zeigt, ποία nicht urgirt werden darf[7]), und weil sie dem ganzen Alterthume unbekannt ist. Da gegen den ersten Erklärungsversuch kein entscheidender Einwand gemacht werden kann, so ist er als der wahrscheinlichste zu bezeichnen. Manche Exegeten, welche sich für die zweite Erklärung entscheiden, halten die Form der Frage bei Matthäus für die ursprüngliche. Sie habe ihren Grund in den Aufstellungen der Rabbinen, welche die Gesammtheit der Gebote des Gesetzes (613) in zwei Klassen theilten: in große und kleine, und verschiedene Bestimmungen festsetzten, um zu beurtheilen, ob ein bestimmtes Gebot als groß oder klein zu gelten habe.[8]) Die Differenz mit Marcus sucht man dahin auszugleichen: Weil Marcus sein Evangelium zunächst für römische Heidenchristen schrieb, denen die jüdischen Unterscheidungen zwischen großen und kleinen Geboten des Gesetzes unbekannt waren, so läßt er die Frage des Schriftgelehrten nicht nach einem großen Gebote im Sinne der jüdischen Gesetzeslehrer, sondern überhaupt nach dem größten Gebote gerichtet sein, und dies mit umso größerem Rechte, als Jesus in diesem Sinne

---

γραμματεύς ein Schriftkundiger überhaupt (Keil), oder jener habe sich mit der Schriftauslegung in den gelehrten Schulen, dieser mit der Schrifterklärung in der Synagoge beschäftigt. — [3]) Vgl. Jans. s. (c. 118), Luc. Brug., Hagen 94, Kaulen 138. — [4]) Nach Chrys. (hom. 71) fragt er: ποία ἐντολὴ πρώτη; Hieron. (zur Stelle): non de mandatis interrogans, sed quod sit primum magnumque mandatum. — [5]) So Keil u. A. — [6]) So Fritzsche, Mey., Weiß, Bisp., Schanz. — [7]) Wohl zu erwägen ist die Erklärung gerade der griechischen Exegeten (vgl. Chrys. sub. Nr. 4; Theophyl. paraphrasirt: πειράζοντες, εἰ προστίθησι τῇ ἐντολῇ τῇ πρώτῃ). — [8]) Vgl. Wünsche zur Stelle. —

auf die Frage des Gesetzesgelehrten geantwortet hat. Das Versuchliche derselben bestand darin, daß man glaubte, Jesus werde darauf entweder gar keine Antwort geben können oder eine solche, die sich mit Erfolg werde bestreiten lassen.[9]) Marcus erwähnt nicht, daß die Frage einen versuchlichen Charakter gehabt habe; ja es wurde sogar behauptet, daß seine Erzählung einen solchen geradezu ausschließe.[10])

V. 37—40. Antwort Jesu. Der Heiland führt die zwei Gebote der Gottes- und Nächstenliebe aus dem Gesetze vor und bezeichnet sie als groß. Das dreigliedrige[1]) Gebot der Gottesliebe: „Du sollst lieben den Herrn deinen Gott mit[2]) deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstande" ist aus Deut. 6, 5 genommen und frei nach der LXX angeführt. Die Gottesliebe muß eine ungetheilte, alle geistigen Kräfte des Menschen (beachte das dreimal mit Nachdruck gesetzte ὅλῃ = tota) umfassende sein.[3]) — Und weil die Gottesliebe die Liebe zum Nächsten zur nothwendigen Folge hat, so reiht der Heiland als dem ersten Gebote gleich (an Bedeutung) das Gebot der Nächstenliebe an: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Das Citat ist aus Lev. 19, 18 nach der LXX angeführt. Als Norm der Nächstenliebe bezeichnet der Heiland die (geordnete) Selbstliebe.[4]) Eine schöne Erklärung dieses Ausspruches des Herrn gibt der Liebesjünger Johannes: diese beiden Gebote sind einander gleich, weil die Gottesliebe durch die Nächstenliebe sich bekundet, und weil die Nächstenliebe ein Ausfluß der Gottesliebe ist.[5]) — Und seine Antwort abschließend sagt der Heiland: „An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten", d. h. die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe umfassen den Inhalt der A. T. Gebote.[6]) — Luc. 10, 25 ff. enthält einen verschiedenen Bericht; denn dafür sprechen die Verschiedenheiten nach Umständen, Zeit und Ort.

---

[9]) Hieron.: quidquid ille responderit, occasionem habeat calumniandi aliud asserens magnum de pluribus. — [10]) Vgl. über die Ausgleichsversuche Comm. zu Mc. 323 f.

V. 37—40. [1]) Bei Marc. u. Luc. ist es viergliedrig. Vgl. Comm. zu Mc. 324 u. Lc. zu 10, 27. — [2]) Statt ex toto corde (gedr. Vulg.) hat Wsw. nach Handschr. conform dem griech. Texte in toto corde. — [3]) Aug. (de doctr. Christi 1, 22): nullam vitae nostrae partem reliquit, quae vacare debeat, vel quasi locum dare, ut alia re frui velit. Ueber die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke und über ihr Verhältniß zu einander vgl. Comm. zu Lc. 10, 27. — [4]) Vgl. dazu 7, 12. Ueber diese geordnete Selbstliebe der Christen bemerkt Aug. (lib. de morib. eccl. c. 26): solus se novit diligere, qui Deum diligit; sicut ille se satis diligit, qui sedulo agit, ut summo et vero perfruatur bono. — [5]) Vgl. 1 Joh. 4, 20. — [6]) Aug.

Jesu Frage über den Messias als Sohn Davids. 22, 41—46.
Marc. 12, 35—37; Luc. 20, 41—44.

V. 41. Nachdem auch der Schriftgelehrte mit seiner versuchenden Frage abgewiesen war, hatte der Heiland die Vertreter sämmtlicher jüdischen Parteien zum Schweigen gebracht. Jetzt geht der Herr einen Schritt weiter, indem er die Offensive ergreift.[1]) „Als aber die Pharisäer versammelt waren, fragte sie Jesus und sprach:" Nach der Darstellung des Evangelisten haben in der Zeit, da zwischen Christus und dem Schriftgelehrten die Frage nach dem größten Gebote verhandelt wurde, die Pharisäer sich allmählich eingefunden. Nach Marcus (12, 35) fand die Verhandlung im Tempel statt.

V. 42. „Was dünket euch von dem Messias? Wessen Sohn ist er? Sie antworteten: Davids Sohn." Matthäus berichtet genauer als die zwei andern Synoptiker, welche nur die Einwendung Jesu, nicht aber auch seine Frage und die Antwort der Pharisäer mittheilen. „Davids Sohn" war einer von den Titeln des verheißenen Messias. Derselbe hat seine Veranlassung darin, daß der Messias als ein Nachkomme Davids verheißen war, der das Davidische Königreich aufrichten und demselben ewige Dauer verleihen sollte.[1]) Deshalb wird er auch im N. T. wiederholt „Sohn Davids" genannt.

V. 43. 44. „Er spricht zu ihnen: Wie nun nennt David ihn im Geiste Herr, indem er spricht: Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde als Schemel deiner Füße (deine Feinde unter deine Füße)."[1]) Die Schriftworte sind aus dem messianischen Psalme Ps. 109, 1 entlehnt, und der Heiland sagt ausdrücklich, daß David sie im Geiste, d. h. vom heil. Geiste erleuchtet, gesprochen habe, so daß also Davids Worte ein himmlisches Zeugniß vom Messias enthalten.[2]) Die himmlische Benennung des

de perfect. justitiae c. 5: quidquid ergo lege Dei prohibemur et quidquid jubemur facere, ad hoc prohibemur et jubemur, ut duo ista compleamus.

V. 41. [1]) Hieron.: qui ad tentandum Jesum fuerant congregati et veritatem fraudulenta interrogatione capere nitebantur, occasionem praebuerunt confutationis suae. Jans. s. (c. 119) bestimmt den sachlichen Zusammenhang dahin: cum docuisset, quae ad opera vitamque recte instituendam pertinent, nunc ad rectam de Christo fidem provocat.

V. 42. [1]) Vgl. Comm. zu Mc. 327.

V. 43. 44. [1]) Statt ὑποπόδιον (= scabellum [gedr. Vulg.], Wsw. hat nach Handschr. scabillum) haben Tisch., W-H. nach ℵBD... ὑποκάτω. — [2]) Hieron.: non erroris incerto nec propria voluntate, sed in spiritu sancto. —

Messias mit „mein Herr“, d. h. Davids Herr[3]), wird in der Psalmstelle selbst näher bestimmt durch: Sitzen zur Rechten Gottes. Die Bildrede ist Bezeichnung der göttlichen Majestät und Herrschaft, welche dem Messias zu eigen ist.[4]) Paulus gibt eine Sacherklärung der Bildrede mit regnare[5]) und zugleich bespricht er näher das Wesen und die Bedeutung jener Herrschermacht, welche der zur Rechten des Vaters erhöhte Messias entfaltet.[6]) Nur weil er Gottessohn ist, wurde er zur Rechten des Vaters erhöht.[7]) „Zum Schemel der Füße legen“ ist bildliche Bezeichnung der über alle Feinde triumphirenden Macht Christi.[8]) Die Redeweise donec... betont nur, daß sich Jesu Herrschermacht gerade den Bestrebungen seiner Feinde gegenüber bekunden werde,[9]) nicht aber will sie ausdrücken, daß selbe mit der völligen Besiegung der Feinde aufhören werde. Gerade nach der vollen Vernichtung der Feinde wird die siegreiche Macht Christi ganz offenbar und allgemein anerkannt sein.[10])

V. 45. Aus der Schriftstelle folgert der Heiland: „Wenn nun David ihn (den Messias) Herrn nennt, wie ist er sein Sohn?“ Der Gedanke dieser Frage ist dahin zu formuliren: Da David selbst vom göttlichen Geiste erleuchtet den Messias, den Sohn Davids, „seinen Herrn“ nennt, wie ist es möglich (= quomodo), daß er (blos) Sohn Davids sei? Liegt nicht darin, daß David den Messias „seinen“ Herrn nennt, welcher zur Theilnahme an der göttlichen Herrschergewalt berufen ist, schon ausgesprochen, daß der Messias, seiner menschlichen Natur nach ein Sohn (Nachkomme) Davids, zugleich Sohn Gottes ist?[1]) Zu dieser von der Schrift angedeuteten Wahrheit vermochten sich aber die jüdischen Schriftlehrer im Ganzen nicht zu erheben.

V. 46. Die Gesetzeslehrer vermögen keine Antwort zu geben, und aus Furcht vor einer neuen Niederlage wagen sie es nicht mehr, an

---

[3]) Ueber κύριος als Bezeichnung des Messias vgl. Comm. zu Lc. S. 27. 51. — [4]) Luc. Brug.: sis agnoscarisque mihi aequalis natura, majestate, imperio. — [5]) 1 Cor. 15, 25. — [6]) Eph. 1, 20 ff. — [7]) Vgl. Hebr. 1, 13. — [8]) Jans. j.: quo absolutissimum Christi imperium significatur. Vgl. dazu Comm. zu Lc. 327. — [9]) Vgl. die Erkl. zu 1, 25. — [10]) Bas. hom. 25: non enim praesentium promissio est futurorum exceptio. — Ueber die Darstellung von besiegten Feinden als Fußschemel des Siegers vgl. Kaulen, Assyr. u. Babyl., 4. Aufl., 121.

V. 45. [1]) Chrys. hom. 71: ἐκεῖνοι γάρ ἔλεγον, ὅτι μόνον υἱός αὐτοῦ ἐστιν, καὶ οὐχὶ καὶ Κύριος. gloss. ord.: non reprehenduntur, quod David filium dicunt, sed quia filium Dei esse non credunt.

Jesus eine Frage zu stellen. So müssen die Gegner Jesu den Sieg seiner Lehre über die jüdische Gesetzesgelehrsamkeit in dem Momente bekunden, wo sich der Herr für immer von ihnen abwendet.[1])

Strafrede Jesu gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer. 23, 1—39.

V. 1. Der Evangelist berichtet zunächst, wann und vor wem Jesus die folgende lange Strafrede gehalten hatte: „Damals redete Jesus zu den Volksschaaren und zu seinen Jüngern.“ τότε, damals, als nämlich die Pharisäer zum vollständigen Stillschweigen gezwungen worden waren (vgl. 22, 46). Schriftgelehrte und Pharisäer hat uns der Evangelist als Hauptgegner Jesu in Jerusalem vorgeführt, gegen welche sich der Heiland vorwiegend abwehrend verhielt, indem er ihre Angriffe zurückwies. Im Angesichte seines Todes war aber für ihn der Moment gekommen, um mit dem ganzen Gewichte seiner Auctorität gegen die Gegner in's Gericht zu gehen. Für die Jünger und jene Volksschaaren, die noch innere Empfänglichkeit für Jesu Wirken besaßen, lag in dieser Strafrede eine ernste Warnung vor den Schriftgelehrten und Pharisäern, eine eindringliche Mahnung, sich von ihrem verderblichen Wirken völlig loszusagen. — Die nachfolgende Rede, deren Ursprünglichkeit weder aus äußeren noch aus inneren Gründen bestritten werden kann, läßt sich in drei Theile zerlegen: 1. Schilderung des scheinheiligen und ehrsüchtigen Verhaltens der Schriftgelehrten und Pharisäer 2—12; 2. achtfacher Weheruf über die jüdischen Volksführer 13—36; 3. Strafandrohung über Jerusalem 37—39.[1])

V. 2. Mit der Bildrede:[1]) „Auf den Stuhl Mosis haben sich gesetzt die Schriftgelehrten und Pharisäer“ werden die Schriftgelehrten und Pharisäer als Nachfolger Mosis im Lehramte, als Lehrer des mosaischen Gesetzes bezeichnet.[2]) ἐκάθισαν (= consederunt et [jam

V. 46. [1]) Nach Chrys. hom. 71 schwiegen die Schriftgelehrten: οὐχ ἑκόντες ἀλλὰ τῷ μηδὲν ἔχειν εἰπεῖν· καὶ οὕτω καιρίαν ἐδέξαντο πληγήν, ὡς μηκέτι τολμῆσαι τοῖς αὐτοῖς ἐπιχειρῆσαι λοιπόν.

V. 1. [1]) Auch die Textausgabe von W.-H. zerlegt das Kapitel in die gleichen Abschnitte. Vgl. dazu Keil.

V. 2. [1]) Luc. Brug.: quia consuetudo habet, ut doctores et judices officio fungentes suo sedeant. — [2]) Luc. Brug.: intelligitur auctoritas promulgandi interpretandique legem . . ., qua primus a Deo auctus fuit Moses. —

diu] sedent)[3]) sagt aus, daß sie diese Lehrauctorität schon lange besitzen.

V. 3. Aus V. 2 folgert der Heiland die Mahnung: „Alles also, was irgend sie euch gesagt haben werden, das thuet und haltet." Der Aorist ποιήσατε geht auf die einzelnen Handlungen, das Präsens τηρεῖτε auf das gesammte sittliche Verhalten. Weil V. 3 eine Folgerung aus V. 2 ist, was durch οὖν ganz bestimmt hervorgehoben wird, so wird das Gebot „alles thut" auf das beschränkt, was die Schriftgelehrten und Pharisäer als Nachfolger Mosis, d. h. als wirkliche Lehrer seines Gesetzes sagen. Nur als legitime Lehrer, nicht als Parteimänner hat der Herr sie hier im Auge.[1]) Daher ist dieser Ausspruch ganz gut vereinbar mit 16, 6. — Dagegen (δέ) warnt Jesus, das persönliche Thun dieser Lehrer zur Richtschnur des Handelns zu nehmen: „Nach ihren Werken aber thuet nicht; denn sie sagen, und thun nicht (nämlich was sie sagen)."

V. 4. Aber (δέ)[1]) noch weiter gehen sie: „Sie binden schwere und unerträgliche[2]) Lasten und legen sie auf die Schultern der Menschen; mit ihrem Finger aber wollen sie dieselben nicht in Bewegung setzen." Die Redeweise ist bildlich. φορτία = onera; gemeint sind die rigorosen Gesetzesinterpretationen, z. B. des Sabbatgesetzes, sowie die Verquickung des Gesetzes mit den traditionellen Zusätzen, welche wie eine schwere Last auf den Juden lagen. Diese strengen Forderungen, welche Schriftgelehrte und Pharisäer an die Menschen stellten, selbst zu erfüllen, machten sie nicht den geringsten Versuch (= digito movere). δεσμεύω (im N. T. auch δεσμέω) binden, in Bündel zusammenfassen.[3])

V. 5. Ihren Werken nehmen sie den inneren Werth durch die Ehrsucht, in der sie selbe verrichten. „Alle ihre Werke aber thun sie, um von den Menschen gesehen zu werden."[1]) Und zur Erläuterung

---

[3]) Vgl. Hagen 94.

V. 3. [1]) Aug. (de doctr. christ., 4, 27): illa enim cathedra non eorum sed Moysis cogebat eos bona docere etiam non bona facientes. Es wird somit mit Luc. Brug. u. sehr vielen anderen Erklärern quaecumque wohl dahin näher zu bestimmen sein: non adversantia cathedrae Mosis, non contraria legi Dei. Aehnl. auch Weiß. Gegen jede Restriction spricht sich Schanz aus.

V. 4. [1]) Die gedr. Vulg. hat enim, Wsw. nach den besten Handschr. autem. — [2]) δυσβάστακτος von δυς und βαστάζειν, schwer zu tragen; Tisch. hat den Ausdruck nach ℵ L ... gestrichen, W-H. am Rande beigesetzt. — [3]) Luc. Brug.: colligere velut in fasciculos, i. e. accumulare. — Vgl. dazu Lc. 11, 46.

V. 5. [1]) Vgl. zu 6, 1. —

fügt der Herr hinzu: „Sie machen nämlich breiter ihre Gebetsriemen und vergrößern die Quasten.“ φυλακτήρια (wörtlich Verwahrungs-, Schutzmittel, conservatoria) hebräisch Thephillin, Gebetsriemen (Schegg: Spruchbänder) waren Pergamentstreifen[2]) mit folgenden vier Stellen des Gesetzes: Ex. 13, 1—4; 13, 5—16;[3]) Deut. 6, 4—9; 11, 13—21 beschrieben, welche die Juden in buchstäblicher Erfüllung der Schriftstellen (Ex. 13, 9. 16; Deut. 6, 8; 11, 18) beim Gebete mit Riemen an der linken Hand gegenüber dem Herzen und an der Stirne zwischen den beiden Augenbrauen befestigten.[4]) Sie sollten sein eine Ermahnung zur Erfüllung des Gesetzes mit Herz und Kopf. Ueber κράσπεδον vgl. 9, 20. Durch die Erweiterung ihrer Phylakterien und die Vergrößerung der Zipfel am Kleide wollten Schriftgelehrte und Pharisäer vor den Menschen ihren besonders großen Eifer für das Gesetz des Herrn offenkundig machen.

V. 6. 7. „Sie lieben aber die ersten Plätze[1]) bei den Gastmahlen und die ersten Stühle in den Synagogen und die Begrüßungen auf dem Markte, um vor den Menschen Rabbi genannt zu werden.“ Mit den gleichen Worten wird das stolze, ehrgeizige Streben der Pharisäer auch bei Marcus und Lucas geschildert und verurtheilt.[2]) רַבִּי = ῥαββεί,[3]) wörtlich: mi magne, mi amplissime, oder speciell domine mi vel magister mi.[4]) Der Ausdruck war ehrenvoller Titel der jüdischen Gesetzeslehrer, womit diese von ihren Schülern angeredet wurden, da die Anrede mit dem Eigennamen des Meisters als unehrerbietig galt.[5]) Schriftgelehrte und Pharisäer liebten es also, von allen Menschen als Lehrer anerkannt zu werden.[6])

---

[2]) schedulae membranaceae; Hieron. (zur Stelle) nennt sie pictatiola. Vgl. dazu Calm. zur Stelle. — [3]) So Wünsche 273 u. A.; dagegen andere: 13, 1—10; 13, 11—16; oder 13, 1—11; 13, 12—17 (Haneb. 590, Schegg, Bibl. Arch. 471). — [4]) Diese Riemen mit den angehefteten Pergamentstreifen befanden sich in zwei viereckigen, aus schwarzem Leder verfertigten Kapseln (Tephillin des Kopfes, Tephillin der Hand); jede Tephillin enthält dieselben Gesetzesstellen, jedoch die erste (Tephillin des Kopfes) auf vier, die zweite nur auf zwei Pergamentstreifen. Vgl. Haneb. 590 ff., Schegg, Bibl. Arch. 471 f., Wünsche zur Stelle.

V. 6. 7. [1]) πρωτοκλισία, ein dem biblischen u. kirchlichen Sprachgebrauch angehörendes Wort: erster Platz, erster Polster bei Tisch. Vulg. hier recubitus, bei Mc. 12, 39 discubitus, bei Lc. 14, 7 accubitus. — [2]) Vgl. Mc. 12, 39; Lc. 11, 43; 20, 46. — [3]) So ist zu lesen statt ῥαββί (Rec.). — [4]) Luc. Brug.: transfertur ad eum, qui eruditione vel dignitate magnus est. Dagegen fassen andere Jod als Jod paragog. (vgl. W. Grimm). — [5]) Vgl. Riehm 1252. — [6]) Vgl. zur Bezeichnung Rabbu(o)ni Comm. zur Leidensgesch. 417.

V. 8—12. Im Gegensatze (vos autem steht mit Nachdruck) zu den hochmüthigen Schriftgelehrten sollen die Jünger, die Lehrer im Messiasreiche, frei von allem Hochmuthe demüthige, in brüderlicher Liebe mit einander vereinigte Diener Christi sein. Die Belehrung geschieht anschaulich in drei concreten Beispielen (V. 8—10), welche demgemäß nicht dem Wortlaute nach zu pressen, sondern nach dem Contexte zu erklären sind. — Erstes Beispiel: „Ihr aber sollet nicht genannt werden (d. h. lasset euch nicht nennen)[1]) Rabbi; denn Einer ist euer Lehrer, ihr Alle aber seid Brüder.“ Zum richtigen Verständnisse dieses und der zwei folgenden Aussprüche muß auf den Zusammenhang der Rede und auf den Begründungssatz in jeder der drei Sentenzen wohl Rücksicht genommen werden. Die Warnung Jesu ist veranlaßt durch das Treiben der Pharisäer und Schriftgelehrten. Diese bekundeten durch die Titelsucht nicht nur ihren Hochmuth, sondern auch ihre selbstsüchtigen, separatistischen Bestrebungen. Jeder von ihnen wollte in seiner Eitelkeit Urheber und Führer einer Partei sein. Dadurch schwächten sie das Gefühl der Zusammengehörigkeit und lenkten sie ihre Anhänger mehr oder weniger von Jehova, dem Lehrer Israels, ab. In diesem Sinne ist das Verbot des Heilandes zu fassen. Das lehrt der Hinweis auf Jesus als den Einen Lehrer und auf das Bruderverhältniß der Jünger. Weil es nur einen himmlischen Lehrmeister gibt und darum Christi Kirche nur Eine sein kann, so müssen die von Christus bestellten Lehrer derselben in Demuth sich bescheiden, nur das zu lehren, was der Lehrmeister sie gelehrt hat, und weil die Jünger unter einander Brüder sind, so müssen sie in brüderlicher Eintracht zusammenwirken, um die Einheit sowohl unter den lehrenden als lernenden Gliedern der Kirche zu erhalten und damit die Verbindung mit dem himmlischen Lehrer immer enger zu machen. — Zweites Beispiel: „Und einen Vater von euch nennet nicht auf Erden (d. h. gebet keinem Menschen den Lehrertitel Vater);[2]) denn Einer ist euer Vater, der himmlische.“ Es enthält denselben Gedanken, wie das erste Beispiel. Gerade dieses zweite Beispiel zeigt, daß Jesu Lehrsentenzen in dem vorgelegten Sinn zu fassen und nicht dem Wortlaute nach zu pressen sind. Wäre letzteres der Fall, dann dürfte nicht einmal das Kind seinen Erzeuger Vater nennen. So haben die Apostel

V. 8—12. [1]) Jans.: ne ametis vocari sive ne affectetis hujusmodi gloriosae appellationis titulos. — [2]) W. Grimm: est titulus honoris praeceptorum. —

nicht blos die Gläubigen ihre „Kinder“ genannt und damit sich selbst als deren Väter hingestellt,[3]) sondern Paulus hat sich geradezu als den Vater der von ihm bekehrten Corinther bezeichnet.[4]) Ebenso kommt den Aposteln und Jüngern Jesu, die in seiner Stellvertretung das Licht der Welt sind, auch der Titel „Lehrer“ zu. Als Stellvertreter Christi sollen die Jünger als Lehrer sich bekunden und als solche anerkannt werden, aber alle eitle Titelsucht soll ihnen fremd sein. — Drittes Beispiel: „Auch sollet ihr nicht genannt werden (d. h. euch nicht nennen lassen) Anführer; denn euer Anführer ist Einer, Christus.“ καθηγητής = καθηγεμών, Führer, Wegweiser, nämlich als Lehrer = magister (Vulg.).[5]) V. 11: „Der Größere von euch aber wird euer Diener sein.“ Dieser Ausspruch Jesu bildet den maßgebenden Gesichtspunkt zur richtigen Beurtheilung der vorangehenden Sentenzen.[6]) Auch unter den Jüngern Jesu (in seiner Kirche) wird es Rangunterschiede geben, doch wird sich die wahre Größe des Einen vor dem Andern darnach bemessen, ob er mehr den Anderen zu dienen und sich dienend unter sie zu erniedrigen trachtet.[7]) Da nur echte Demuth wahre Größe vor Gott begründet, so schließt der Heiland die ganze Belehrung mit den Worten: „Wer aber sich selbst erhöhet, wird erniedriget werden; und wer sich selbst erniedriget, wird erhöhet werden.[8])

Achtfaches Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (V. 13—36). Jesus richtet nun am Schlusse seiner öffentlichen Thätigkeit ernste Drohworte direct an die Schriftgelehrten und Pharisäer, denen er das bevorstehende Strafgericht vorführt. Es geschieht dies im Tempel in Anwesenheit der Jünger und der Volksschaaren, welche vor dem gefährlichen Treiben der bisherigen Führer des Volkes zurückgeschreckt werden sollten. Wegen Verschiedenheit von Zeit, Ort und begleitenden Umständen darf der Abschnitt mit den Weherufen bei Lucas (11, 37 ff.) nicht identificirt werden.

V. 13. Der erste Weheruf: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler, weil ihr verschließet das Himmelreich vor den

---

[3]) Vgl. z. B. 1 Petr. 5, 13. — [4]) 1 Cor. 4, 15. — [5]) In „nec vocemini“ steht nec statt neve (Hagen 94). — [6]) Luc. Brug.: hic versiculus ostendit, Christum non de vocibus litigasse hactenus, sed rem spectasse. Nach Chrys. (hom. 72) bezeichnet Jesus hier den Weg, um der gefährlichen Krankheit des Hochmuthes entfliehen zu können. — [7]) Zum Gedanken vgl. 20, 27. 28 und dazu das „Servus servorum Dei“, wie sich die obersten Diener Christi, die Päpste zu nennen pflegen. — [8]) Vgl. Lc. 14, 11; 18, 14; Jac. 1, 9; 1 Petr. 5, 5.

Menschen." Das Messiasreich wird unter dem Bilde eines Gebäudes dargestellt.[1]) Mit Christi Erscheinen war das Messiasreich gekommen,[2]) seine Pforten standen bereits offen,[3]) es bedurfte somit nur des Eintrittes in dasselbe durch gläubigen Anschluß an den Herrn, der selbst die Thür zu diesem Reiche ist.[4]) Schriftgelehrte und Pharisäer „verschließen" das Himmelreich, d. h. sie behindern, leider mit Erfolg, den Eintritt in dasselbe.[5]) — „Denn ihr selbst gehet nicht hinein und lasset auch diejenigen, welche eingehen wollen, nicht eingehen." Sie wirkten also dem Messiasreiche entgegen indirect durch ihr Beispiel, dem die Volksmenge zu folgen bereit war, und direct durch ihre Lehre, wodurch sie auch noch jene zurückhielten, die zum Eintritte in dasselbe bereit waren.[6])

V. 14. Zweiter Weheruf. „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler, weil ihr die Häuser der Witwen aufzehret, indem ihr lange Gebete verrichtet; deswegen werdet ihr überstrenges Gericht erfahren.[1]) Die Worte schildern das habsüchtige Gebahren der Schriftgelehrten und Pharisäer, das sich gerade den verlassenen Witwen gegenüber zeigte. κατεσθίειν = comedere, devorare, „auffressen", ist starker, aber treffender Ausdruck zur Bezeichnung des habgierigen und gewaltthätigen Vorgehens.[2]) Die folgenden Worte: „Und zwar, indem ihr zum Scheine[3]) lange Gebete sprechet" bezeichnen das Vorgehen als ein im höchsten Grade heuchlerisches. Wegen der Habsucht und wegen der Heuchelei gegen verlassene, hilfebedürftige Witwen werden sie ein gar strenges Gericht erfahren.

V. 15. Drittes Wehe, ausgesprochen wegen der Proselytenmacherei, welche die unseligsten Folgen für die Gewonnenen hatte. Der ungewöhnliche Eifer, Proselyten zu gewinnen, wird mit der

---

V. 13. [1]) Vgl. zu 16, 17 ff. — [2]) Vgl. 3, 2. — [3]) Vgl. 11, 12. — [4]) Vgl. Joh. 10, 9. — [5]) Vgl. Comm. zu Lc. 11, 52. — [6]) Mald.: qui introire volunt. Chrys. (hom. 73) erklärt εἰσερχομένους mit τοὺς ἐπιτηδείους (i. e. idoneos).

V. 14. [1]) Der Vers fehlt ganz in ℵ B D L Z, in den meisten Vulgata- u. 5 Italahandschr., bei Orig. u. im Comm. des Hieron., wurde von Tisch., W-H. u. Wsw. gestrichen. E F G H K ... Chrys. haben ihn, aber vor dem V. 13 (der gedruckten Vulg.). Ebenso fehlt er in den ältesten Druckausgaben der Vulg. (vgl. Wsw.). Er ist sehr wahrscheinlich aus Mc. (12, 40), Lc. (20, 47) herübergenommen. — [2]) W. Grimm: vi viduarum opes ad se rapere. Chrys.: οὐδὲ ἁπλῶς ἤσθιον ἀλλὰ κατήσθιον. — [3]) Die Vulg. übersetzt orationes longas facientes. Nach dem griech. Texte wäre zu übersetzen: in speciem diuturne orantes.

hyperbolisch zu fassenden Sentenz geschildert:[1]) „Ihr durchfahret das Meer und das Land[2]), um einen Proselyten zu machen.“ Ueber diesen Bekehrungseifer sowie über die weiten Reisen zu Bekehrungszwecken berichtet auch Flavius Josephus.[3]) — „Und wenn Jemand es (d. h. ein Proselyte) geworden ist, so macht ihr ihn zu einem Höllensohne doppelt mehr als ihr.“ Der Hebraismus „Höllensohn“ = ein der Hölle Verfallener. Ein solcher Proselyte ist in doppelt höherem Grade als der Meister der Höllenstrafe verfallen.[4]) Diese traurige Wirkung war eine Folge theils der verkehrten Lehrsätze des Pharisäismus, theils des schlechten Beispieles, welches die Lehrer den neugewonnenen Schülern gaben. προσήλυτοι (= Herangekommene), hebr. Gerim (= Fremdlinge), hießen die vom Heidenthume zum Judenthume Bekehrten. Es gab zwei Klassen derselben; Proselyten des Thores, welche gleichsam nur bis zur Schwelle des Judenthums gelangten, und Proselyten der Gerechtigkeit, welche völlig in's Judenthum übertraten. Die Proselyten der ersten Klasse mußten sich verpflichten zur Beobachtung der sogenannten sieben noachischen Gebote, welche untersagten: Götzendienst, Gotteslästerung, Mord, Blutschande, Raub, Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit und Genuß des Blutes.[5]) Die Proselyten der zweiten Klasse traten durch Annahme der Beschneidung (und der Proselytentaufe) ganz zum Judenthume über und mußten das ganze mosaische Gesetz beobachten.[6])

V. 16—22. Vierter Weheruf über die Schriftgelehrten und Pharisäer, weil sie blinde Führer des Volkes sind, und dieses statt zum Heile in's Verderben führen. Ihre Blindheit, ihre Gefährlichkeit für das religiös-sittliche Leben der von ihnen Geführten, deckt der Heiland dadurch auf, daß er zeigt, welche widersinnigen Grundsätze sie bezüglich des Eides vertraten: „Wehe euch, ihr blinden Wegweiser, die ihr sprechet: Wer beim Tempel schwört, so ist es nichts; wer aber beim Golde des Tempels schwört, der ist schuldig.“ οὐδέν ἐστιν, es ist

V. 15. [1]) Jans. j.: omnem movetis lapidem et adhibetis diligentiam. — [2]) Zu ἡ ξηρά scl. γῆ vgl. Winer 550 u. zu arida = Festland vgl. Hagen 94. 95. — [3]) Vgl. Flav. Jos., Antt., XX. 2, 4. — Schon Calm. bemerkt, daß einzelne Exegeten unsere Stelle nicht von der Proselytenmacherei unter den Heiden, sondern von der Ausbreitung des Pharisäismus unter den Juden der Diaspora erklärt hätten. Neuestens vertheidigt diese These gegen den Wortlaut des Berichtes Wünsche (287). — [4]) Jans. j.: multo magis obnoxius aeternae condemnationis, quam vos estis. — [5]) Vgl. Haneberg, R. A. 10. — [6]) Vgl. Haneberg, R. A. 103—108; Schegg, Bibl. Arch., 516. 517.

nichts, d. h. ein solcher Schwur hat keine verpflichtende Kraft. ὀφείλει = er ist verpflichtet, nämlich den Eid zu halten.[1]) ἐν τῷ χρυσῷ τοῦ ναοῦ, die Einen denken an den Tempelschatz, Andere an die goldenen Geräthschaften des Tempels.[2]) — Im V. 17 deckt der Heiland die in obiger Distinction sich offenbarende Thorheit und Blindheit auf. „Thörichte und Blinde, was ist größer (d. h. ein größerer Verpflichtungsgrund zur Beobachtung des Eides), das Gold oder der Tempel, der das Gold geheiligt hat (heiligt)?“[3]) Die Antwort ist selbstverständlich. — In den V. 18—20 wird ein zweites Beispiel pharisäischer Spitzfindigkeit rücksichtlich des Eides bei dem Altare und bei dem Opfer auf dem Altare vorgeführt und vom Herrn in der gleichen Weise wie V. 17 behandelt. — In den V. 21. 22 lehrt Jesus, daß der Eid beim Tempel zuletzt ein Eid bei Gott selbst sei, da derselbe seine Heiligkeit nur durch das Wohnen[4]) Gottes in ihm habe, sowie der Eid beim Himmel ein Eid bei Gott ist, der im Himmel thront.[5]) Aus dem ganzen Lehrsysteme der Schriftgelehrten und Pharisäer greift der Heiland gerade deren Behandlung des Eides hervor, weil sie ganz geeignet war, die Heiligkeit desselben zu untergraben und damit das religiöse Leben zu zerstören.

V. 23. 24. Vgl. Lc. 11, 42. Fünftes Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer, welche rigoros waren in unbedeutenden Dingen, während sie über die wichtigen Gesetzesvorschriften sich ohne Bedenken hinwegsetzten: „Ihr verzehntet (d. h. gebet den Zehnten) die Münze, und den Anis und den Kümmel, aber fallen gelassen habt ihr das Wichtigere des Gesetzes: die Gerechtigkeit und das Erbarmen und die Treue; dieses hättet ihr thun und jenes nicht unterlassen sollen.“ — Die gesetzliche Zehentpflicht erstreckte sich nur auf die Feld- und Baumfrüchte (Getreide, Mehl, Oel) und auf Thiere,[1]) wurde aber von den Pharisäern auch auf die (hier genannten) Gartenfrüchte ausgedehnt und dadurch allgemeine Norm.[2]) τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, d. h. die wichtigeren Vorschriften des Gesetzes,[3]) von denen der Herr drei nam-

V. 16—22. [1]) Ueber den Hebraismus ὀμνύειν ἔν τινι statt des Accus. oder κατὰ mit dem Genitiv vgl. 5, 34. — [2]) Vgl. über diese Erörterungen in den Rabbinenschulen Wünsche, N. Beitr., 288 f. — [3]) Statt ἁγιάζων (Rec., Vulg.) ist ἁγιάσας zu lesen. — [4]) Statt κατοικοῦντι lesen Andere (W-H. am Rande) κατοικήσαντι = der (den Tempel) als Wohnsitz angenommen hat. — [5]) Vgl. 5, 33 ff.

V. 23. 24. [1]) Vgl. Lev. 27, 30; Num. 18, 21; Deut. 12, 6. 14. 22 ff., dazu Schegg, Bibl. Archäol., 538 f. — [2]) Vgl. Talm., Wünsche 291. — [3]) W. Grimm: graviora legis praecepta. —

haft macht: κρίσις (judicium) = Gerechtigkeit (Mald. judicium, quo unicuique suum jus redditur); ἔλεος = Barmherzigkeit; πίστις (fides) = Treue. — Im V. 24 wird die Strenge der Pharisäer in kleinen Dingen und ihr laxes Wesen in wichtigen geschildert durch die sprichwörtliche Rede: „Mücken durchseihen", d. h. durch Durchseihen des Getränkes die Mücken daraus entfernen, und „Kameele verschlucken".[4]) Hingewiesen wird auf die Gewohnheit der strengen Juden, den Wein, bevor sie ihn tranken, durch ein sehr feines Sieb zu seihen, damit so aus demselben die etwa vorhandenen unreinen Thierchen entfernt würden. Die Bedeutung der bildlichen Ausdrücke ist selbstverständlich.[5])

V. 25. 26. Sechstes Wehe über Pharisäer und Schriftgelehrte, weil sie mit der äußersten Sorgfalt äußere Unreinigkeit vermieden, dagegen völlig unbekümmert waren um den Schmutz der Sünde. „Ihr reiniget das Aeußere[1]) des Bechers und der Schüssel,[2]) inwendig aber sind sie (seid ihr)[3]) voll aus Raub und Unenthaltsamkeit", d. h. ihr Inhalt rührt von Raub und Ungerechtigkeit her.[4]) Die gedruckte Vulgata hat pleni estis statt pleni sunt; dadurch wird das Innere der Schriftgelehrten und Pharisäer als durch Raub und Ungerechtigkeit befleckt bezeichnet. — „Blinder Pharisäer! reinige zuerst das Innere des Bechers, damit auch das Aeußere desselben rein werde." Der Singular erhöht den Nachdruck der Rede und legt die ernste Mahnung jedem Pharisäer einzeln ans Herz. Blind nennt ihn der Herr, weil er durch sein Verhalten geistige Blindheit bekundet. „Das Innere des Bechers", sein Inhalt, d. h. Speise und Trank, diese sollen rein, nicht durch den Schmutz der Sünde befleckt sein. — Von den alten Erklärern wird ut fiat gewöhnlich als Bezeichnung des ordo und der consequentia

---

[4]) Calm.: vulgaris locutio, qua ostenditur inepta religio cum summa negligentia conjuncta. — [5]) ἀποδεκατοῦν (δέκατος) = den Zehenten entrichten, τὸ ἡδύοσμον (von ἡδύς und ὀσμή), ein wohlriechendes Gartenkraut, Gartenmünze, Vulg. mentha; τὸ ἄνηθον, der Dill, Anis, ein Küchenkraut, Vulg. anēthum; τὸ κύμινον, Kümmel, Vulg. cymīnum. διυλίζειν, durchseihen, Vulg. excōlare.

V. 25. 26. [1]) Zu dem in der klass. Latinität nicht vorkommenden deforis = auswendig vgl. Hagen 95, Kaulm. 239. — [2]) Wsw. hat nach Handschr. parapsis aufgenommen. – [3]) Wsw. hat nach den besten Handschr. conform dem griech. Texte pleni sunt. — [4]) Jans.: id, quod bibebant et comedebant, per rapinas et injustitiam esse paratum. Vgl. dazu W. Grimm unter ἐκ. — ἀκρασία = incontinentia, intemperantia, die Vulg. hat immunditia. —

gefaßt. Jesus wolle sagen, das Erste und Wesentliche sei die geistige, sittliche Reinheit, und erst in zweiter Linie stehe die levitische Reinheit.[5]) Der Wortlaut scheint aber folgende Erklärung nahe zu legen: damit auch das Aeußere desselben rein werde, d. h. damit die äußere, durch Putzen herbeigeführte Reinheit des Bechers zu einer wirklichen Reinheit werde, insoferne sie nämlich in Wahrheit ein Sinnbild davon ist, daß der Inhalt des Bechers nicht mit Sündenschmutz befleckt ist.[6]) So gefaßt deuten die Worte die tiefere, den levitischen Reinigungs-Satzungen zu Grunde liegende Idee an.[7])

V. 27. 28. Siebentes Wehe. „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler! denn ihr gleichet übertünchten Gräbern, die außen zwar geschmückt erscheinen, innen aber voll sind von Todtengebeinen und jeglicher Unreinigkeit. So erscheinet auch ihr von außen den Menschen gerecht, innen aber seid ihr voll von Heuchelei und Ungerechtigkeit.“ Die Bildrede stellt anschaulich den scharfen Gegensatz zwischen der äußeren Scheinheiligkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer und ihrer inneren geistigen Fäulniß dar. Alljährlich wurden die Gräber einen Monat vor dem Paschafeste mit Kalk geweißt, um diese Stätten der Unreinigkeit kenntlich zu machen, damit die Menschen, besonders die Festzügler, sich vor Berührung derselben hüten konnten, da man dadurch sieben Tage unrein wurde.[1])

V. 29–33. Schlußwehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer, weil sie in That und Wort Verehrung für die verstorbenen Propheten und Gerechten heuchelten und sich den Anschein gaben, gerechter zu sein als ihre Vorfahren. „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, Heuchler! denn ihr bauet die Gräber der Propheten und schmücket die Denkmäler der Gerechten, und sprechet: wenn wir in den Tagen unserer Väter gewesen wären, würden wir nicht ihre Genossen am Blute der Propheten gewesen sein.“[1]) οἰκοδομεῖν und κοσμεῖν sind von dem Erhalten und Ausschmücken der Grabmäler der Propheten und Gerechten

---

[5]) Vgl. Luc. Brug. — [6]) Anders Chrys., hom. 73, der Heiland rede nur von der inneren sittlichen Reinheit und lasse die levitische ganz außer Acht: οὔτε ἐπὶ τὴν παλαιὰν ἡμᾶς ἄγει μακρολογίαν, ἀλλὰ τουναντίον... δεικνὺς αὐτὴν περιττὴν οὖσαν. — [7]) Vgl. zu 15, 11.

V. 27. 28. [1]) Num. 19, 16. Vgl. dazu Wünsche 295. — κονιᾶν (von κονία, calx) = mit Kalk bestreichen, überweißen (dealbare).

V. 29–33. [1]) Ueber die Prophetengräber bei Jerusalem vgl. Socin 106. —

zu verstehen.[2]) — Aus der V. 30 angeführten Rede folgert Jesus: „Demnach bezeuget ihr euch selbst, daß ihr Söhne derjenigen seid, welche die Propheten gemordet haben." μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς = ihr selbst leget für euch Zeugniß ab. Der Inhalt des Zeugnisses wird durch den Satz mit ὅτι angeführt. Gedanke: Ihr selbst bezeuget, daß ihr Söhne der Prophetenmörder seid. Der Heiland nimmt die Selbstbezeichnung der Schriftgelehrten und Pharisäer, welche sich Söhne, d. h. Nachkommen der Prophetenmörder nannten, auf, und da er als der Allwissende ihre innere Verfassung kannte, so sagte er, sie bezeugten sich als echte geistige Kinder der Prophetenmörder. Das Zeugniß für diese Geistesverwandtschaft liegt im Sinne der Argumentation Jesu nicht in der Scheinheiligkeit der Rede, auch nicht in der ehrfurchtvollen Verehrung für die gemordeten Propheten allein, sondern in der Verbindung des ganzen heuchlerischen Gebahrens mit der sittlichen Verworfenheit.[3]) Darum richtet der Herr die Aufforderung an seine Gegner, endlich ihre Heuchelei abzulegen, durch die That die innere Gesinnung zu offenbaren und das beschlossene Werk auszuführen: „und ihr — machet voll das Maß eurer Väter". Die imperative Fassung von implete[4]) entspricht der prophetischen Ausdrucksweise und steht im gleichen Sinne wie Joh. 13, 27. Sie dient dazu, Jesus sicheres Wissen des künftigen Ereignisses sowie die völlige Verhärtung seiner Gegner, die von dem gefaßten Plane nicht mehr abgehen werden, zum bestimmten Ausdruck zu bringen.[5]) Die Väter hatten als Prophetenmörder bereits eine große Sündenschuld auf sich gehäuft; ihre gleichgesinnten Nachkommen hatten nur noch dieses Maß vollzumachen. Dies geschah durch die Ermordung des Propheten κατ' ἐξοχήν, des Messias. — Und weil sie das Maß der Väterschuld voll machen werden, darum werden sie dem ewigen Verderben anheimfallen. „Schlangen, Otternbrut, wie werdet ihr dem Gerichte der Gehenna entgehen?"[6]) „Gericht der Gehenna (der Hölle)" = Gericht, dessen Urtheilsspruch zur Strafe der Hölle verdammt.

---

[2]) W. Grimm: οἰκοδομεῖν aedificando restituere, instaurare. Vgl. noch Luc. Brug., Weiß. — [3]) alii (apud Jans.) sic accipiunt, quasi Christus significare vellet: patres vestri occiderunt, vos autem aedificando occisorum sepulchra quasi trophaeum victoriae parentum erigere videmini, nempe si non animi vestri scopus, sed mores spectantur. — [4]) Das durch B bezeugte und von W-H. am Rande angemerkte πληρώσετε (adimplebitis) erweist sich als eine die Schwierigkeit des Imperativs umgehende Correctur. — [5]) Manche Erklärer fassen Jesu Rede als Ironie: acerba ironia minis conjuncta (Jans.), vgl. dazu Winer 292. — [6]) Zum Gedanken vgl. 3, 7.

V. 34. 35. „Deshalb, siehe! sende ich zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte, (und)[1]) werdet ihr aus ihnen tödten und kreuzigen, und werdet aus ihnen geißeln in euren Synagogen, und verfolgen von Stadt zu Stadt, damit über euch komme alles gerechte Blut, welches vergossen wird auf der Erde von dem Blute Abels, des Gerechten, bis auf das Blut des Zacharias, des Sohnes des Barachias, den ihr gemordet habet zwischen dem Tempel und dem Altare.“[2]) διὰ τοῦτο zeigt den Zusammenhang mit V. 33 an: weil Schriftgelehrte und Pharisäer das Sündenmaß der Väter vollmachen und dem Verderben anheimfallen werden. ἐγώ steht mit Nachdruck, und das Präsens ἀποστέλλω bezeichnet die in der nahen Zukunft gewiß erfolgende Sendung.[3]) αἷμα steht in hebräisirender Redeweise für culpa et poena pro sanguine caede effuso.[4]) Der Heiland stellt den Prophetenmord und die Strafe dafür als Folge des göttlichen Rathschlusses hin. Ihr werdet tödten, damit über euch komme ... Es ist unabänderliches Gesetz der moralischen Weltordnung, daß der Mensch, wenn er unempfänglich bleibt für die göttlichen Gnadenerweisungen, sich immer tiefer in Sünden und Verderben stürzt. Und mit Rücksicht auf diesen naturgemäßen Weg, welchen der verhärtete Mensch wandelt, wird der dadurch herbeigeführte Erfolg nach biblischem Sprachgebrauche als von Gott bezweckt dargestellt.[5]) — Mit der Bluthat an Abel, welche die erste ist, die der A. T. Canon berichtet, wird die an Zacharias, dem Sohne des Barachias begangene in Verbindung gebracht. Die Frage, wer der hier genannte Zacharias sei, wird von den ältesten Zeiten an bis auf unsere Tage verschieden beantwortet. Der Hauptsache nach wurden vier verschiedene Persönlichkeiten genannt. Mit der Mehrzahl der Exegeten ist als wahrscheinlich anzunehmen, daß es der 2 Chron. 24, 20—22 erwähnte Zacharias ist.[6]) Von ihm wird erzählt, daß er auf das Gebot des Königs Joas „im Vorhofe des Hauses Gottes“ gesteinigt wurde, und mit den Worten: „Jehova wird es sehen und rächen“ gestorben sei. Für diese Meinung sprechen ganz entscheidende Gründe. Einmal die Zusammenstellung mit dem Morde an Abel; wie nämlich dieser der

---

V. 34. 35. [1]) καί wurde von Tisch., W-H. nach ℵ B... gestrichen. — [2]) Vgl. dazu Lc. 11, 49—51. — [3]) Vgl. zum Gedanken 10, 16. — [4]) Vgl. W. Grimm, dazu Mt. 27, 25. — [5]) Vgl. dazu Comm. zu Joh. 12, 39. 40. — [6]) So τινές bei Chrys. hom. 74, der über drei verschiedene Erklärungsversuche berichtet, Hieron., Beda, u. A. Maldonats Aeußerung, dies sei: omnium fere posteriorum opinio, dürfte etwas zu stark sein. —

erste ist, welchen der A. T. Canon berichtet, so ist die Ermordung des Zacharias der letzte Prophetenmord, welcher uns in der Reihenfolge des Canons erzählt wird.[7]) Dafür sprechen auch die Umstände, unter denen die Ermordung des Zacharias erfolgte. Sie geschah an heiliger Stätte, im Vorhofe zwischen dem Brandopferaltar und dem Heiligthum, war somit wie der Brudermord eine ganz besonders verabscheuungswürdige That. In beiden Fällen erscholl der Racheruf zum Himmel. Ein weiteres Moment für die Richtigkeit dieser Auffassung bietet Luc. 11, 51. In dem dort mitgetheilten, fast wörtlich gleichen Ausspruche Jesu, der allerdings zu einer anderen Zeit und unter verschiedenen Verhältnissen gemacht wurde, kann unter Zacharias nur der von Joas gemordete Priester gemeint sein. — Eine bedeutende Schwierigkeit für diese Annahme liegt in dem Umstande, daß der Priester Zacharias 2 Chron. 24, 20 ein Sohn des Jojada, unser Zacharias aber Sohn des Barachias genannt wird. Diese Verschiedenheit wird durch die Annahme erklärt, daß entweder Jesus den Ausdruck Barachias gebrauchte, um den Jojada als einen frommen und gottesfürchtigen Mann zu bezeichnen,[8]) oder daß der Vater unseres Zacharias den Doppelnamen Jojada und Barachias gehabt habe.[9]) Schon ein alter Scholiast bemerkt: Ζαχαρίαν δὲ τὸν Ἰωδάε λέγει· διώνυμος γὰρ ἦν.[10]) — Dagegen meinen Calmet, Hug und Andere, Jesus habe prophetisch auf den von Flavius Josephus (B. J. IV. 5, 4) erzählten Mord des Zacharias des Sohnes Baruchs hingewiesen, welcher kurz vor der Zerstörung Jerusalems von den Zeloten ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ getödtet wurde.[11]) Gegen diese Annahme

[7]) Jans. j.: non quod iste ultimus a Judaeis occisus fuerit, sed quia ultimus, de quo ex scripturis canonicis constet. — [8]) So Hieron. (zur Stelle): quaerimus, quare Barachiae dicatur filius et non Jojadae? Barachias lingua nostra benedictus Domini dicitur et sacerdotis Joiadae justitia hebraeo sermone demonstratur. — [9]) Wieder Andere meinen, Matthäus habe entweder Jojadas oder gar keinen Namen angeführt, und in der nachapostolischen Zeit sei irrthümlich Barachias gesetzt worden (vgl. Est.). Eine Namensverwechslung nehmen De Wette, Bleek, B. Cruſ., Meyer, Keil, Schanz an. — [10]) Vgl. Tisch. 1, 155. — [11]) Es wäre somit occidistis als praet. proph. für das Futur. gesetzt (so quidam bei Jans. j.: Christum prophetice id, quod futurum erat, veluti praeteritum narrasse). Dagegen meint Hug (2^4, 10), der Herr habe das Futur. gebraucht, der Evangelist aber, welcher nach der Erfüllung geschrieben habe, habe dafür das Prät. gesetzt. Einen singulären Lösungsversuch schlägt Bisping vor. Im Anschlusse an eine Notiz bei Hieronymus (in evangelio, quo utuntur Nazaraei, pro filio Barachiae filium Jojadae scriptum reperimus) stellt er die Ansicht auf: es sei zwischen der ursprünglichen Rede Jesu und

spricht außer anderen Gründen der Umstand, daß der von den Zeloten ermordete Zacharias ein Sohn des Baruch war, Baruch und Barachias aber ganz verschiedene Namen sind. — Besonders griechische Exegeten halten den hier erwähnten Zacharias für den Vater des Vorläufers,[12]) andere denken an den Propheten Zacharias, Sohn des Barachias (vgl. Zach. 1, 1);[13]) aber von seiner Ermordung erzählt die Geschichte nichts.

V. 36. Abschluß der Weheruf-Rede an die Schriftgelehrten und Pharisäer durch die nachdrucksvolle Ankündigung der bevorstehenden Strafe: „Wahrlich, ich sage euch; kommen wird alles dieses über dieses Geschlecht." ἥξει, es wird kommen und nicht ausbleiben; des Nachdruckes wegen ist das Verbum vorangesetzt (B. Weiß). ταῦτα πάντα (haec omnia) dieses alles, d. h. die angekündigte Strafe für all das vergossene Blut.

V. 37—39. Zum Schlusse wendet sich Jesus in affectvoller Rede gegen Jerusalem, die Metropole des auserwählten Volkes. „Jerusalem, Jerusalem! die da die Propheten mordet und steiniget diejenigen, die zu ihr gesandt wurden, wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel versammelt, und ihr habet nicht gewollt!" Ἱερουσαλήμ, und nicht das sonst in den Evangelien gebräuchliche Ἱεροσόλυμα, ist des Nachdrucks wegen gebraucht.[1]) Die Verdoppelung des Namens soll das herzinnige Mitleid ausdrücken.[2]) Gemeint sind die Bewohner der Stadt, deren fortdauernd feindliche und mörderische Gesinnung durch die participia praesentia (ἀποκτείνουσα und λιθοβολοῦσα) gezeichnet wird.[3]) πρὸς αὐτήν steht

deren griechischer Uebersetzung zu unterscheiden. Jesus habe gesagt: „Bis zum Blute Zacharias, Sohnes des Jojada" und habe den Zacharias im Auge gehabt, von welchem 2 Chron. 24, 20 ff. die Rede ist. Der griechische Uebersetzer des Matthäus habe aber dafür υἱοῦ Βαραχίου gesetzt, um auf den kurz vorher von den jüdischen Zeloten verübten Frevel hinzuweisen. Diese Supposition ist durch nichts zu rechtfertigen. — [12]) Orig. hom. 16 in Matth. (vgl. Lyr. zur Stelle u. Tisch. 1, 155), Epiph., Basil. (sermo de nativitate Christi), Cyrill., Theophyl., Euthym., ebenso Baron. — Zacharias sei getödtet worden, weil er in Jerusalem gegen die Priester die Virginität Marias vertheidigt habe, oder weil er seinen Sohn, den Täufer, vor Herodes verborgen gehalten habe. Vgl. dagegen Hieron. (zur Stelle) und darüber A. Berendts, Studien über Zacharias-Apocryphen und Zacharias-Legenden. Leipzig 1895. — [13]) Chrys., Sanchez, Ribera.

V. 37—39. [1]) W. Grimm: haec forma constanter ap. LXX; in N. T. ubi in ipso nomine tamquam sancto vis quaedam reponitur. — [2]) Jans. nach Chrys.: amantis et ex intimis visceribus commiserantis est. — [3]) Jans. s. (c. 90): tu illa interfectrix et lapidatrix. —

nicht für πρὸς ἑαυτήν, da die Rede mit den Participien in die dritte Person übergeht, während die Vulg. die directe Anrede: quae occidis ... hat. In dem Bilde von der Henne und den Küchlein (vgl. Js. 31, 5) schildert der Herr die vorsorgliche Liebe, mit der er den Bewohnern der Stadt nachgegangen ist.[4]) Zu wiederholten Malen war der Herr schon in Jerusalem erschienen und wollte deren Bewohner durch sein Wirken dem drohenden Verderben entziehen. Dem Rufe des Herrn setzten aber die Juden beständig ein hartnäckiges: wir wollen nicht! entgegen.[5]) — Folgen dieses Ungehorsams: „Siehe, gelassen wird euch euer Haus wüste.“ ὁ οἶκος ὑμῶν bezeichnet, weil die Bewohner von Jerusalem angeredet sind, die heilige Stadt, wobei der Tempel selbstverständlich mit eingeschlossen ist.[6]) — Der Vers 39 erläutert näher (= γάρ) die vorhergehende Strafankündigung an Jerusalem. „Denn ich sage euch, gewiß nicht sollet ihr mich sehen von jetzt an, bis ihr sagen werdet: gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn.“ Zum Verständnisse dieser Begründung der vorangehenden Strafandrohung ist Folgendes zu bemerken: Weil die Juden, das Volk der Erwählung, die Träger der messianischen Verheißungen, in der Person Jesu ihren Messias selbst zurückwiesen, so hatten sie als Volk im Großen und Ganzen ihr eigentliches Ziel verfehlt. Israel war ein leeres und verlassenes Haus, es glich nunmehr einem Leichname, und die Zerstörung der Stadt und des Tempels durch die Römer war nur eine äußere Bezeugung der inneren Verlassenheit des einst so begnadigten Gottesvolkes. Der nachdrucksvolle Ausspruch Jesu wird theils auf die gegenwärtige Generation bezogen, theils, und zwar von den alten Erklärern, fast durchgehends eschatologisch gefaßt.[7]) Der Wortlaut spricht für die zweite Beziehung. ἀπ' ἄρτι = ab hoc tempore geht auf den Schluß des öffentlichen Wirkens Jesu, womit geschichtlich auch das Ende seines Erdenwandels zusammenfällt.[8]) Mit dem Schlusse des öffentlichen Wirkens Jesu sahen die Juden den verworfenen Meister nicht mehr, denn nach der Auferstehung war er nur mehr den auserwählten Zeugen

[4]) Vgl. über dieses Bild Aug. tr. 15 in Joan. — [5]) Auch das Matthäus-Evangelium setzt eine wiederholte Anwesenheit und Wirksamkeit Jesu in Jerusalem voraus. — [6]) Hieron. u. V. denken speciell an den Tempel. — ἔρημος fehlt in B L, und wird von Lachm. u. W-H. gestrichen, von den letzteren aber am Rande beigesetzt. — [7]) Jans. j.: de tota natione loquens praesentibus tribuit, quod in posteris implebitur. — [8]) Weder in der Wortbedeutung noch im Zusammenhang liegt ein Grund, ἀπ' ἄρτι vom Augenblick zu verstehen, wo Jesus diese Rede beendet (Schanz, Keil). —

sichtbar.[9]) Damit war ihnen als Nation aber auch seine Gnadengegenwart entzogen, weil sie im Unglauben verharrten. — Aber nicht auf immer entzieht Christus dem auserwählten Volke seine Gegenwart und damit seine Gnade: es wird ihn, nachdem es sich zuvor bekehrt hat, bei der Parusie wiedersehen und mit dem messianischen Freuden- und Huldigungsrufe[10]) empfangen. Das in Aussicht gestellte „Sehen" ist nach dem Contexte zunächst als ein Sehen mit den physischen Augen zu fassen: wie die Juden der gegenwärtigen Generation Jesum sehen, so werden ihre Nachkommen den verklärten Messias bei seiner Wiederkunft mit den Leibesaugen sehen.[11]) — Die Worte: „bis ihr sagen werdet: gesegnet sei . . ." sind als ein gläubiger Huldigungsruf zu fassen, mit welchem die Juden als Nation den einst sichtbar und verklärt wiederkehrenden Messias empfangen werden.[12]) Jeder andere Erklärungsversuch erscheint mehr oder weniger hart und gezwungen. Diese durch den Wortlaut nahegelegte Erklärung ist umsomehr festzuhalten, als Paulus ganz bestimmt die Bekehrung der Juden gegen das Weltende lehrt (vgl. Römerbr. c. 11). Damit ist auch angedeutet, daß die Juden als Nation bis ans Weltende erhalten bleiben. Nicht berücksichtigt ist hier die Frage, ob Juden sich auch in der Zwischenzeit bekehren werden.[13])

---

[9]) Vgl. Apgsch. 10, 41. — [10]) Ps. 117, 26; vgl. zu 21, 9. — [11]) Der dagegen gemachte Einwand Knabenb.: neque videre ita urgeri potest, ut aspectus Christi corporalis postuletur, alias ne illa quidem ultima conversio includeretur, quae sane fiet antequam Christus modo visibili veniat ist nicht stichhältig; die Worte Jesu, genau beachtet, deuten hinlänglich an, daß die Bekehrung der Juden der Wiederkunft Jesu vorangehen wird, und daß sie somit als bereits Bekehrte den Wiederkommenden sehen werden. Durch das Sehen erscheint in keiner Weise das Bekehrtwerden, wohl aber der Ausbruch des Jubelrufes bedingt. — [12]) So Orig. (hom. 26 in Matth.), Hieron. (zur Stelle), Beda, Lyr., Cajet., Jans. s. (doch nicht ganz entschieden), Luc. Brug., Jans. j. u. A. — Dagegen denkt eine Reihe von Erklärern nicht an ein gläubiges Bekenntniß, sondern an einen erzwungenen Ausruf (Chrys., Theophyl., Euthym., Mald., Estius, Menoch. [an erster Stelle]). Manche Exegeten fassen die Rede nicht eschatologisch, sondern denken an die geistige Wiederkunft Jesu entweder zur Errichtung und zur Ausbreitung seines Reiches, oder zur Zerstörung Jerusalems und fassen videre vom geistigen Sehen, vom gläubigen Anschlusse wenigstens einzelner Juden an Christum (Keil, theilweise auch Schanz). — [13]) Tir. hat die schon von Jans. s. (c. 90) bekämpfte Ansicht vorgetragen, der Ausspruch sei von Jesus beim Weggange von Jerusalem nach dem Feste der Tempelweihe gethan worden und habe sich beim feierlichen Einzug am Palmsonntag erfüllt.

Eschatologische Rede Jesu. 24, 1 bis 25, 46.

Den Schluß der Lehrthätigkeit Jesu bildet die große prophetische Rede über die letzten Dinge Jerusalems und der Welt überhaupt. Sie wurde am Abend des Mittwoch in der Leidenswoche auf dem Oelberg im Angesichte Jerusalems gehalten. Zuhörer waren die zwölf Apostel. Am vollständigsten wird sie von Matthäus mitgetheilt, nur im Auszuge von Marc. 13, 1—37 und Luc. 21, 5—38. Bei Johannes fehlt sie ganz.

1. Vorzeichen vom Ende Jerusalems und der Welt 24, 1—14.

Vorerst orientirt der Evangelist über die Umstände, durch welche die folgende Rede veranlaßt, und über den Ort, wo sie gehalten wurde. (V. 1—3.)

V. 1. „Und Jesus ging hinaus (nämlich aus dem Tempel, in welchem er das 21, 23 bis 23, 39 Mitgetheilte vorgetragen hatte) und entfernte sich vom Heiligthume.“[1]) Nach V. 3 begab er sich auf den Oelberg. Es war sonach mit 23, 39 die öffentliche Lehrthätigkeit Jesu im Tempel vor dem Volke beendet. Jesu Scheiden aus dem Heiligthume des A. T. enthielt den welthistorischen Moment, daß von nun an diese Stätte aufgehört habe, der Ort der Offenbarung und die Wohnung der Glorie des Herrn zu sein.[2]) — Während des Weggehens machen Jesum die Jünger mit großer Theilnahme auf „die Bauwerke des Tempels“ aufmerksam, d. h. auf die Pracht der Bauwerke, welche in ihrer Gesammtheit das Heiligthum (τὸ ἱερόν) bildeten.[3]) Veranlassung dazu gab die 23, 38 mitgetheilte Strafankündigung, welche sich auch auf den Tempel bezog.

V. 2. „Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Nicht sehet ihr dieses alles?“[1]) Die Frage Jesu wird am einfachsten als rhetorische Redewendung gefaßt, womit auch Jesus seinerseits die Jünger auf die Pracht des Heiligthums aufmerksam macht, um nachdrucksvoll die Ankündigung von dessen Zerstörung anzufügen: „Wahrlich, ich sage euch,

---

V. 1. [1]) Die Vulg. hat et egressus de templo, ibat. Darnach wird zu ibat ergänzt e civitate. Aber schon Jans. s. (c. 122) erklärt nach dem griechischen Texte: et egressus ibat a templo vel discedebat a templo. — [2]) Reischl, Lyr.: ostendebat per factum discessionis, quod templum esset a divina protectione relinquendum. — [3]) Eine ausführliche Schilderung darüber gibt Flav. Jos., Antt., XV. 11; B. J., V. 5. Vgl. dazu Mc. 13, 1; Lc. 21, 5; Joh. 2, 20.

V. 2. [1]) οὐ ist bezeugt durch ℵ B C..., fehlt in D L X, Itala u. Vulg. —

es wird gewißlich nicht gelassen werden ein Stein auf dem andern, der nicht niedergerissen werden wird." Die Redefigur, daß kein Stein auf dem andern gelassen werde, sagt zunächst die völlige Zerstörung des Tempels aus.[2]) Indessen bestätigt die Geschichte auch die buchstäbliche Erfüllung der Prophetie; die bei der Zerstörung des Tempels noch übrig gebliebenen Ruinen und Grundmauern wurden völlig durch feurige Kugeln zerstört bei der unter Julian versuchten Wiederherstellung des Tempels.[3])

V. 3. Der Heiland hat nun den Oelberg (ὄρος τῶν ἐλαιῶν = mons olivarum) erreicht und setzt sich dort im Angesichte der heil. Stadt nieder.[1]) Derselbe lag nordöstlich von Jerusalem, von der Stadt durch das Cedronthal getrennt, und lief mit den beiden Haupthügeln der Stadt parallel, überragte aber den höchsten Punkt des Tempelberges um etwa 60 Meter. Von der Stadt war der Berg einen Sabbatweg (eine Viertelstunde) entfernt.[2]) — Die Jünger treten secreto, d. h. die vier von Mc. 13, 3 genannten Apostel: Petrus, Andreas, Jacobus und Johannes ohne die Uebrigen, an ihn heran und ersuchen um Antwort auf zwei Fragen: 1. Frage: „quando haec erunt?" d. h. daß kein Stein vom Heiligthum auf dem andern bleibt; 2. Frage: „Welches ist das Zeichen deiner Ankunft und des Endes der Weltzeit?" παρουσία, von Christus gebraucht, bezeichnet seine herrliche Wiederkunft zum Gerichte und zur Vollendung seines Werkes. Die Jünger bringen mit der Frage nach der Zeit der Zerstörung Jerusalems jene nach den Zeichen der Wiederkunft Jesu und des Endes der gegenwärtig laufenden Weltzeit in Verbindung, weil sie glaubten, die Zerstörung Jerusalems, das glorreiche Wiederkommen des Meisters und das Ende der gegenwärtigen Leidenszeiten würden unmittelbar aufeinander folgen und stünden nahe bevor. Zu dieser Auffassung wurden sie theils durch Jesu Lehre, theils durch die jüdischen Vorstellungen vom Messiasreiche veranlaßt.[3]) Der Heiland hatte einerseits mit einer jeden Zweifel ausschließenden Bestimmtheit sein bevorstehendes Leiden angekündigt;[4]) andererseits hatte er ebenso bestimmt

---

[2]) Lyr.: est usus loquendi ad exprimendam magnitudinem destructionis. — [3]) Vgl. Ammian. Marc. 23, 1.

V. 3. [1]) Vgl. Mc. 13, 3. — [2]) Vgl. dazu Comm. zu Mc. 300; Lc. 311. — [3]) Lyr.: ex praedictis formatur duplex quaestio; Hieron. u. A. machen eine Dreitheilung der Frage. — [4]) Vgl. 16, 21; 17, 21 f.; 20, 18 f. —

seine bevorstehende Wiederkunft und die Vollendung in Aussicht gestellt.[5]) Zudem erwarteten die Juden, daß mit der Ankunft des Messias die Leidenszeit der Welt ihr Ende nehmen werde.[6])

V. 4. 5. Mit vielen älteren und neueren Erklärern ist als sehr wahrscheinlich anzunehmen, daß die im Abschnitte V. 4—14 angeführten Zeichen theils auf die Zerstörung Jerusalems, theils auf das Weltende hinweisen.[1]) Erstes Zeichen: das Auftreten falscher Messiasse, welche eine sehr verderbliche Wirksamkeit entfalten werden. „Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Hütet euch, daß Niemand euch irreführt; denn Viele werden in meinem Namen kommen und sagen: ich bin Christus, und werden Viele verführen.“ Bedeutungsvoll wird die Ermahnung zur Wachsamkeit an die Spitze gestellt, denn die Jünger und Gläubigen sind vielen und großen Gefahren ausgesetzt.[2]) ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου = auf Grund meines Namens, d. h. mit dem Vorgeben, der verheißene Messias zu sein.[3]) Daß schon vor der Zerstörung Jerusalems Pseudo-Messiasse und falsche Propheten unter den Juden aufgestanden sind, bezeugen die Apostelgeschichte und Flavius Josephus. Sie erzählen das verderbliche Wirken eines gewissen Theudas,[4]) des Simon Magus[5]) sowie des Aegyptiers[6]) und der falschen Propheten in Jerusalem zur Zeit, als die Stadt von den Römern belagert wurde.

V. 6. Zweites Zeichen: Kriege und Kriegsgerüchte: „Ihr werdet aber hören von Kriegen und Kriegsgerüchten. Sehet zu, daß ihr nicht erschrecket; denn es muß alles geschehen; aber noch nicht ist es das Ende.“ „Kriege und Kriegsgerüchte“ bezeichnet entweder Kriege in der Nähe und in der Ferne oder wirkliche Kriege und Gerüchte von bevorstehenden Kriegen.[1]) Von den gewaltigen Kriegen im ganzen römischen Reiche zur Zeit der Zerstörung Jerusalems berichten Tacitus und Dio Cassius. δεῖ hat den Nachdruck: der Gedanke, daß nach göttlichem Rathschlusse

---

[5]) Vgl. 13, 40. 49; 16, 27. 28; 19, 28. — [6]) Vgl. Wünsche 301.

V. 4. 5. [1]) So Beda, Lyr., Mald., Tir., Jans. j., Sylv., Schegg, Bisp., Schanz u. A. — Dagegen finden Jans. s. (c. 122) u. A. hier nur Vorzeichen vom Untergange Jerusalems; hinwiederum Hieron., Caj. u. A. Vorzeichen des Weltendes. Knabenb. faßt den Abschnitt allgemein als Aufforderung zur Wachsamkeit. — [2]) Tir.: malim vos ante omnia de vobismet et grege vobis committendo solicitos esse. — [3]) W. Grimm: meam Messiae dignitatem arrogantes sibi et praetendentes. — [4]) Vgl. Apgsch. 5, 36. — [5]) Vgl. Apgsch. 8, 9 ff. — [6]) Vgl. Apgsch. 21, 38; Antt., XX. 8, 6; B. J., II. 13, 5.

V. 6. [1]) Lyr. denkt speciell an das schwertartige Gestirn, welches ein Jahr lang über Jerusalem erschienen sei, und als Unglücksbote gedeutet wurde. —

alle diese Kriege nothwendig sind, soll die Menschen aufrecht halten. „Das Ende", nämlich der bevorstehenden Drangsale.[2]) Hieron.[3]) und A. denken an das Weltende.

V. 7. Drittes Zeichen: Erhebung der Völker gegeneinander, der Königreiche gegen Königreiche, Seuchen,[1]) Hungersnoth und Erdbeben. κατὰ τόπους = von Ort zu Ort. Ueber eine Hungersnoth unter Claudius berichtet die Apostelgeschichte.[2]) Ebenso erzählt Flavius Josephus von großen Zerrüttungen, von Streit und Mord in Palästina unter der Regierungszeit des Nero.[3])

V. 8. „Dieses Alles aber ist Anfang der Wehen", welche nämlich dem Ende Jerusalems und der Welt vorhergehen. Bilden aber die vorhergenannten vier Vorzeichen (= haec omnia) erst den Anfang der Drangsale, so sind noch viel größere zu erwarten. ὠδῖνες = partus dolores. Nach biblischem Sprachgebrauche sind die Geburtswehen Bild von sehr großen Drangsalen.[1])

V. 9. „Dann werden sie euch überantworten in Bedrängniß und werden euch tödten; und ihr werdet gefaßt sein von allen Völkern um meines Namens willen." Die gleiche Ankündigung von Verfolgungen um Christi willen wurde den Aposteln schon früher gemacht.[1]) Die Apostelgeschichte, die Briefe Pauli und Petri sowie die Profangeschichte bezeugen die Erfüllung dieser Ankündigung. Zugleich mit den im Vorhergehenden geschilderten allgemeinen Ereignissen werden stattfinden speciell die Verfolgungen der Jünger um Christi willen. Zum Gedanken sind zu vergleichen die Worte Christi 10, 17. 18; Joh. 15, 20; 16, 2 und der Ausspruch des Tacitus.[2])

V. 10. Wirkung dieser Verfolgungen: Viele Gläubige werden zum Falle kommen, und Kampf wird in der bisher durch die Bruderliebe verbundenen christlichen Gemeinde entstehen.[1]) σκανδαλίζεσθαι =

---

[2]) Jans. s.: adhuc graviora praecessura sunt, quorum ista tantum sunt praeludia. — [3]) Hieron.: non putemus diem instare judicii.

V. 7. [1]) λοιμός (pestilentia) nach λιμός fehlt in ℵ B D E … und wurde von Tisch., W-H. als wahrscheinlich aus Lc. 21, 11 entlehnt gestrichen. Die Vulg. hat die Reihenfolge pestilentia et fames. — [2]) Vgl. Apgsch. 11, 28. — [3]) Vgl. Antt., XX. 8, 5—10.

V. 8. [1]) Vgl. Ps. 47, 7; Js. 13, 4.

V. 9. [1]) Mt. 10, 17. 18; vgl. dazu Joh. 15, 20; 16, 2. — [2]) Tac. ann. 15, 44: odium generis humani. Vgl. dazu Sueton. vit. Neron.

V. 10. [1]) Syr.: hic ponitur afflictio ab intra, scl. a falsis fratribus.

Anstoß nehmen, d. h. vom Glauben abfallen, um nämlich den Bedrängnissen zu entgehen. παραδιδόναι = tradere, d. h. durch Verrath in die Gewalt der Feinde Christi bringen. Kann nur von der Handlungsweise der vom Glauben abgefallenen Brüder verstanden werden.

V. 11. Zur Verfolgung mit Gewalt kommt noch hinzu die Verführung durch Irrlehrer, welche in der christlichen Gemeinde selbst aufstehen und viele Gläubige verführen werden.[1])

V. 12. „Und wegen des Ueberhandnehmens der Ruchlosigkeit wird die Liebe der Mehrzahl erkalten.“ ἀνομία = improbitas (Vulg. iniquitas), Gesetzwidrigkeit, Ruchlosigkeit. Der Ausdruck wurde und wird verschieden gedeutet: 1. Ruchlosigkeit und Grausamkeit der Feinde gegen die Jünger Jesu;[1]) 2. Sünden der Anhänger Jesu in Folge der Wirksamkeit falscher Propheten.[2]) Beide Auffassungen sind zu verbinden, jedoch so, daß die traurigen Wirkungen der Verfolgung und Verführung bei den Christen in den Vordergrund treten. Sündhafte Auflehnung gegen Gott erstickt auch die werkthätige Liebe zu den Nebenmenschen (= caritas).[3]) Die multi an unserer Stelle sind Christen: auch bei der Mehrzahl der Christen wird die werkthätige Liebe, die christliche Gesinnung erkalten.[4]) Gerade wegen dieses Zuges finden ältere und neuere Erklärer hier nur ein Vorzeichen der Wiederkunft Christi am Weltende.

V. 13. „Wer aber ausharret bis ans Ende, der wird gerettet werden.“ Das absolut gesetzte Verb. ὑπομένειν erhält durch den Zusammenhang seine nähere Bestimmung: trotz der allgemeinen Verfolgung und Verführung im Glauben und in der Liebe ausharren.[1]) εἰς τέλος, „bis an's Ende“, nämlich dieser Drangsale. Die Drangsale haben mit der Wiederkunft Christi ihr Ende. Für den einzelnen Menschen kommt dasselbe bei seinem Tode, und es kann darauf τὸ τέλος auch bezogen werden. Es ist demnach salvari von der messianischen Errettung und

---

V. 11. [1]) Vgl. dazu 7, 15. Die älteren Erklärer verweisen auf Simon Magus, die Nikolaiten, Hymenäus u. Philetus.

V. 12. [1]) So Lyr., beide Jans., Calm. u. V. — [2]) So die neueren Erklärer. — [3]) Vgl. 1 Joh. 3, 10 ff. Calm. erklärt caritas ganz speciell von der Liebe zu den Aposteln. Jans. s. (c. 122) denkt an die caritas, quae in Deum fertur. — [4]) Anders Hieron.: non omnium negavit fidem sed multorum.

V. 13. [1]) W. Grimm: inter calamitates et vexationes constanter tenere fidem in Christo ponendam; Lyr.: in fide formata caritate. Jans.: perseverare in fide et dilectione. —

nicht von der Erhaltung des physischen Lebens durch die Flucht zu verstehen.[2])

V. 14. Weiteres Zeichen der Wiederkunft Christi: „Und es wird verkündet werden dieses Evangelium vom Reiche auf dem ganzen Erdkreise zu einem Zeugnisse allen Völkern, und dann wird das Ende kommen." „Dieses Evangelium vom Reiche", d. h. das Evangelium vom Messiasreiche, welches der Heiland auf Erden verkündete, und von dem seine eschatologischen Weissagungen einen Theil bildeten. Der Gedanke von der allgemeinen Verkündigung des Evangeliums wird stark hervorgehoben durch: ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ und πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν. Die Redeweise εἰς μαρτύριον αὐτοῖς = in testimonium illis[1]) bedeutet allgemein: ut habeant testimonium vel argumentum, quo aliquid probare vel cognoscere possint. Die älteren Exegeten erklären den Ausdruck gewöhnlich im guten und üblen Sinne zugleich; jene Heiden, welche glauben, sollen aus der ihnen zutheil gewordenen Predigt erkennen, daß auch für sie das Heil bestimmt ist, dagegen soll für die Ungläubigen diese Verkündigung ein Beweis ihrer Unentschuldbarkeit sein.[2]) τέλος bezeichnet zunächst wohl das Weltende,[3]) da aber zur Zeit der Zerstörung Jerusalems das Evangelium schon im größten Theile der damals bekannten Welt verkündet war (vgl. Röm. 1, 8; 10, 18), so kann τέλος auch auf dieses Weltereigniß bezogen werden.[4])

2. Weissagung vom Untergange Jerusalems. 24, 15—22.

Im Anschlusse an die vorher angeführten allgemeinen Vorzeichen verkündet der Herr ein trauriges Ereigniß (V. 15), bei dessen Eintreffen das Ende Jerusalems unmittelbar bevorstehe, und folgert daraus (V. 16—22) das Verhalten seiner Jünger.[1])

V. 15. „Wenn ihr nun sehet den Gräuel der Verwüstung, von welchem Daniel der Prophet gesprochen hat, stehend an heiliger Stätte, — wer es liest, merke es! —" τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως = abominatio desolationis, „Gräuel der Verwüstung". Der Genitiv bezeichnet näher, worin der Gräuel besteht: in der Verwüstung, also:

---

[2]) Vgl. Lc. 21, 18. 19.

V. 14. [1]) Vgl. 10, 18 u. 8, 4. — [2]) So Beda, beide Jans., Tir. u. Viele. — [3]) So Hieron., Beda u. V. — [4]) So Chrys. hom. 76 (in der Einleitung) u. A.

V. 15—22. [1]) Jans. j. im Anschlusse an Aug. (ep. 80): post monita generalia delabitur Christus ad primam apostolorum quaestionem de

gräuliche Verwüstung.[1]) Das Eintreffen dieser gräulichen Verwüstung am heiligen Orte (in loco sancto, d. h. im Tempel)[2]) ist nach der Versicherung des Herrn schon von Daniel vorherverkündet worden. Die Stelle findet sich Daniel 9, 27 (vgl. 11, 31; 12, 11) und geht zunächst auf die Profanation des Tempels durch Antiochus Epiphanes, der in demselben dem Jupiter einen Götzenaltar errichten ließ.[3]) Nach der übergroßen Mehrzahl der Erklärer nennt hier Jesus zunächst ein Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems und nicht des Weltendes.[4]) Im Speciellen hat dasselbe eine sehr verschiedene Deutung gefunden. Sehr wahrscheinlich haben wir bei dem angekündigten Gräuel der Verwüstung an die durch die Geschichte bezeugte Entweihung des jüdischen Heiligthums durch die Zelotenpartei vor der Zerstörung Jerusalems zu denken.[5]) Aber auch die Mitbeziehung auf das Weltende ist nicht abzuweisen, und demnach verkündet der Heiland auch die gräuliche Entweihung des christlichen Heiligthums als Zeichen des bevorstehenden Weltendes. — Die als Parenthese zu fassenden Worte: „wer es liest, merke es" enthalten eine Mahnung Jesu (so Chrys., Euthym., Schegg, Schanz; andere fassen sie als Bemerkung des Evangelisten), beim Lesen der betreffenden Daniel'schen Stelle in die Bedeutung derselben einzudringen.

V. 16—20. Wenn nun dieser Gräuel der Verwüstung hereingebrochen ist, dann ist für die Jünger (d. h. die Gläubigen) die schleunigste Flucht nothwendig; die auf der Flucht behinderten Gläubigen sind zu beklagen; darum sollen sie bitten, daß jedes Hinderniß

---

excidio Jerusalem. Aug. de cons. ev. 2, 149. Vgl. Comm. zu Mc. 338—340; Lc. 332—334.

V. 15. [1]) Mald.: abominabilis et horrenda desolatio; ebenso Est. u. A. Der Sache nach dasselbe besagt die Erklärung res abominabilis, quae efficit desolationem (Tir., W. Grimm), nur wird in der ersten der Begriff der desolatio mehr betont. — [2]) Weiß erklärt den Ausdruck vom hl. Lande überhaupt. — [3]) Vgl. 1 Macc. 1, 11 ff.; 2 Macc. 6, 1 ff. — [4]) Irenäus (adv. haer., V. 25, 2), Hil. u. A. deuten die Worte vom Antichrist. — [5]) Vgl. darüber B. J., IV. 5, 1. 4; IV. 6, 3; V. 13, 6. So Jans., Mald., a Lap., Menoch. u. V. — Dagegen hat die Stelle bei den alten Erklärern eine sehr verschiedene Interpretation gefunden (vgl. darüber Calm.): es sei das römische Heer gemeint, weil die Soldaten Götzendiener waren, oder weil die römischen Feldzeichen mit Götzenbildern geschmückt waren (so „forsitan" Est., eingehende Widerlegung bei Jans. j.), oder die Bildsäule des Caligula, oder die Bildsäule des Titus, welche an Stelle des zerstörten Tempels errichtet wurde (so die griech. Erkl.), oder endlich die Reiterstatue des Hadrian. B. Weiß erklärt den Ausdruck von der Verwüstung des hl. Landes überhaupt. Vgl. Comm. zu Mc. 339 f.

der Flucht hinweggenommen werde. — Judaea wird theils im weiteren Sinne genommen = das ganze heilige Land,[1]) theils im engeren Sinne: der mittlere, westlich vom Jordan und dem Todten Meere gelegene Theil Palästinas.[2]) Der Mahnung Jesu folgend, sind die Christen zur Zeit des jüdischen Krieges von Jerusalem nach Pella in Peräa geflohen.[3]) — Wer auf dem flachen Dache sich befindet, der steige nicht herab, nämlich zu dem Zwecke, um sich durch das Holen seiner Habseligkeiten aufzuhalten.[4]) Wer auf dem Felde sich befindet, kehre nicht zurück, nämlich zu jener Stelle des Feldes, wo er bei Beginn der Feldarbeit das Oberkleid[5]) ablegte. Nicht im Winter möge die Flucht erfolgen, weil Wetter und Wege sie behindern. — μηδὲ σαββάτῳ, nicht am Sabbate, an dem sowohl durch die Sabbatfeier die Flucht behindert als durch die Vorschrift rücksichtlich des Sabbatweges verboten ist. Nach traditioneller Auslegung des Gesetzes über die Sabbatruhe (vgl. Ex. 16, 29) durften sich die Juden am Sabbat nur 2000 Ellen (ungefähr = 6 Stadien, 40 Stadien = 1 geographische Meile) von ihrem Wohnorte entfernen.[6]) Die Frage, wie das Sabbatgesetz, welches für die Christen abrogirt wurde, als Hinderniß der Flucht hingestellt werden konnte, läßt sich dahin beantworten, daß das Sabbathinderniß sowie die zwei anderen Beispiele (V. 17. 18) den jüdischen Verhältnissen entlehnt sind, unter denen die Zuhörer lebten, und daß die Mehrzahl der Judenchristen bis zur Zeit der Zerstörung des Tempels thatsächlich das mosaische Gesetz sorgfältig beobachtete.[7])

V. 21. Begründung der Nothwendigkeit, um unbehinderte Flucht zu bitten: „denn es wird dann eine große Trübsal sein, dergleichen nicht gewesen ist vom Anfang der Welt bis jetzt, noch auch je sein wird.“ Der Zusammenhang bei Matthäus und der Wortlaut bei Lucas (21, 23) deuten an, daß zunächst an ein Strafgericht über Jerusalem und das Judenvolk zu denken ist. Jedoch deutet die Betonung der in

---

V. 16—20. [1]) Vgl. zu Luc. 1, 5. So Jans. j. — [2]) So W. Grimm u. A. — [3]) Vgl. Eus. h. e. 3, 5; Epiph., haer. 29, 7. — [4]) Die Redeweise schärft die beschleunigte Flucht ein (Aug., Jans., Tir.). — [5]) ἱμάτιον = Oberkleid. Während die Vulg. sonst den griech. Ausdruck mit pallium (5, 40), vestimentum oder vestis (9, 20; Mc. 5, 27; Lc. 6, 29; Joh. 19, 2; Apgsch. 9, 39) wiedergibt, gebraucht sie hier tunica, sonst = χιτών, hemdartiges Unterkleid (vgl. 5, 40; Lc. 6, 29; Apgsch. 9, 39). — [6]) Vgl. darüber Apgsch. 1, 12; Flav. Jos., Antt., XIII. 8, 4; XX. 8, 6; B. J., V. 2, 3; dazu noch Comm. zu Mc. S. 300 u. Wünsche 309 f. — [7]) Lyr.: per sabbatum intelligit tempus inconveniens ad fugam. Aehnlich Jans. s. (c. 122). Vgl. noch Schanz.

der Weltgeschichte beispiellos dastehenden Noth[1]) an, daß der Herr hier ein Zeichen namhaft macht, welches erst am Ende der Tage sich völlig erfüllen wird. Es sind demnach die großen Drangsale bei der Zerstörung Jerusalems ein Vorbild der beispiellosen Noth, welche vor der Wiederkunft Jesu hereinbrechen wird.

V. 22. Weitere Schilderung der großen Noth. „Und wenn nicht abgekürzt worden wären jene Tage (nämlich der Trübsal, d. h. wenn ihre Anzahl nicht vermindert worden wäre)[1]), so wäre nicht gerettet worden jedes Fleisch (d. h. kein Mensch). Aber um der Auserwählten willen werden jene Tage abgekürzt werden.“ Die Prophetie bezieht sich zunächst auf die Drangsale bei der Zerstörung Jerusalems;[2]) doch kann man auch eine Mitbeziehung auf die große Noth am Ende der Tage statuiren.[3]) Bei der ersten Beziehung ist πᾶσα σάρξ das gesammte Judenvolk und sind die ἐκλεκτοί entweder jene bei der Zerstörung Jerusalems geretteten Juden, die sich nachher zum Christenthume bekehrten, oder jener Theil ihrer Nachkommen, die im Laufe der Jahrhunderte in die Kirche Christi eintraten. Nach der zweiten Beziehung geht πᾶσα σάρξ auf die Menschheit überhaupt und sind die ἐκλεκτοί alle nach dem göttlichen Gnadenrathschlusse zum Heile Berufenen. Der Aorist ἐκολοβώθησαν drückt die im Rathschlusse Gottes erfolgte Verminderung der Tage der Trübsal aus.[4])

3. Weissagung vom Untergange der Welt. 24, 23—35.

V. 23. 24. „Dann, wenn Jemand euch sagt: siehe, hier ist Christus oder dort, so glaubet nicht.“ τότε weist zwar zunächst auf V. 21. 22 zurück; weil aber die Partikel auch von der Zukunft gebraucht wird,[1]) weil ferner in der prophetischen Rede häufig die nahe

---

V. 21. [1]) Die dreifache Negation οὐδὲ οὐ μή gibt der Verneinung größere Entschiedenheit, Winer 464 f.

V. 22. [1]) Hieron.: breviari non mensura (secundum deliramenta quorumdam), sed numero. — [2]) Von der Zerstörung Jerusalems erklären die Stelle die meisten Väter und älteren Erklärer. — [3]) Schon Jans. j. bemerkt: multi ista omnia... retulerunt ad ultima et antichristi tempora. Vgl. Schegg, Schanz. — [4]) Jans. s.: jam enim Deus sua aeterna ordinatione dies breviaverat, qui suo tempore breviores ipsa re erant futuri. Nach Weiß versetzt der Aorist an das Ende der Noth, um deren ganze Furchtbarkeit an den Wirkungen anschaulich vorzuführen.

V. 23. 24. [1]) Vgl. Comm. zu Mc. 334 und die Bemerkung des Chrys., hom. 76. —

und ferne Zukunft von einander nicht unterschieden werden, und weil endlich das Schicksal Jerusalems ein Typus des Weltendes ist, so haben wir mit fast allen Exegeten an die der Wiederkunft Christi unmittelbar vorangehende Zeit zu denken.[2]) Viele Exegeten schließen die Gesammtzeit der Kirche Christi mit ein.[3]) — Das erste Vorzeichen vom Weltende ist das Auftreten und verderbliche Wirken falscher Messiasse und falscher Propheten: „Denn es werden falsche Messiasse und falsche Propheten auftreten und werden große Zeichen und Wunder thun, so daß, wenn es möglich wäre, selbst die Auserwählten irre geführt würden.“ ψευδοπροφῆται, d. h. solche Menschen, die sich fälschlich für Gottgesandte, für Verkünder des göttlichen Willens ausgeben:[4]) „Zeichen und Wunder geben“ = sie werden Zeichen und Wunder wirken.[5]) Die falschen Messiasse und Irrlehrer werden Zeichen und Wunder wirken, d. h. mittelst diabolischer Macht, wie Paulus lehrt,[6]) außerordentliche Wirkungen hervorbringen. Wenn es auch nicht angeht, diese Teufelswerke einfach als Lug und Trug zu erklären, so können sie doch andererseits den Wundern im eigentlichen Sinne, deren unmittelbarer oder mittelbarer Urheber nur Gott ist, nicht beigezählt werden. Indessen wird es oft, wenn auch nicht unmöglich, so doch schwer sein, diese Scheinwunder von den wahren Wundern zu unterscheiden.[7]) Die Unverführbarkeit liegt in der göttlichen Gnade, mit welcher die Auserwählten über alle diabolischen Versuchungen siegen.

V. 25. „Siehe, ich habe es (nämlich das verführerische Wirken) euch zuvor gesagt“, d. h. bevor es eintraf, damit, wenn die Vorhersagung sich erfüllt, ihr schon gewarnt seid.[1]) Das Perfectum versetzt

---

[2]) So Chrys., hom. 76: πληρώσας τὰ περὶ τῶν Ἱεροσολύμων εἰς τὴν αὐτοῦ λοιπὸν διαβαίνει παρουσίαν. Hieron., Lyr., Mald., Schegg, Schanz. — [3]) Jans. j.: „tunc“ omne tempus, quod ab urbe excisa usque ad finem mundi labitur, comprehendit et maxime tempus antichristi. Ebenso Menoch. u. A. — [4]) Ueber die Kennzeichen der falschen Messiasse und Propheten vgl. Comm. zu Joh. S. 153, 208. — [5]) σημεῖα u. τέρατα bezeichnen sachlich dasselbe: Wunder, jedoch unter verschiedenem Gesichtspunkte (vgl. Comm. zu Joh. 4, 48). Zu bemerken ist noch, daß im N. T. nur der Plur. τέρατα u. stets in Verbindung mit σημεῖα vorkommt (Mc. 13, 22; Joh. 4, 48 u. oft in Apgsch.). — [6]) 2 Theff. 2, 9. — [7]) Schanz (Apol. 2, 266): die außerordentlichen Wirkungen, welche von geschaffenen Wesen, Engeln oder Dämonen hervorgebracht werden, sind jedenfalls keine Wunder im strengen Sinne des Wortes; denn steigen sie auch über die Ordnung irgend einer geschaffenen Natur hinaus, so doch nicht über die Ordnung der gesammten Natur.

V. 25. [1]) Vgl. Comm. zu Joh. 16, 1.

die Zuhörer in die Zeit, wo die prophetische Ankündigung bereits in Erfüllung gegangen ist.

V. 26. „Wenn sie sonach zu euch sprechen: Siehe, in der Wüste ist er, gehet nicht hinaus; siehe, in den Gemächern, so glaubet es nicht." οὖν nimmt die V. 23 enthaltene Warnung wieder auf und specialisirt sie.[1]) Nach dem Zeugnisse des Flav. Jos.[2]) suchten schon die jüdischen Volksverführer die Menge gerne in die Einsamkeit der Wüste zu locken, und so wird es am Ende der Tage auch geschehen.[3])

V. 27. Grundangabe (γάρ), warum die Menschen nicht nöthig haben werden, den wiederkommenden Messias erst aufzusuchen: „Denn wie der Blitz ausgeht vom Aufgange und leuchtet bis zum Niedergange, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein." Der Vergleichungspunkt liegt darin, daß der Blitz überall und auf einmal sichtbar ist. Ebenso wird der in Herrlichkeit wiederkommende Messias überall und auf einmal sichtbar sein, so daß weder eine Ankündigung seiner Wiederkunft durch Boten, noch ein Aufsuchen des erschienenen Messias seitens der Menschen nöthig ist.[1])

V. 28. „Wo immer das Aas ist, dort werden auch die Adler versammelt werden." (Vgl. Lc. 17, 37.) Die verschieden gedeutete Sentenz bildet eine nähere Erklärung von V. 27. Der Zusammenhang ist folgender: der wiederkommende Messias wird überall sichtbar sein und überall gefunden werden, weil das messianische Strafgericht bei der Parusie sich über die ganze Welt hin erstrecken wird. πτῶμα = corpus cadaver, Leichnam,[1]) ist Bild des geistlich Todten, der sündigen Menschheit, die dem göttlichen Strafgerichte verfallen ist. ἀετοί = aquilae, Adler; sie bilden die Vollstrecker des Strafgerichtes ab, als welche die Engel bezeichnet werden.[2]) — Die alten Exegeten erklären die Sentenz nicht vom letzten Gerichte über die sündigen Menschen, sondern von der allgemein sichtbaren Wiederkunft Christi und von der sofortigen Vereinigung der Gläubigen mit ihm. Einzelne Erklärer

---

V. 26. [1]) Vgl. Jans. — [2]) B. J., II. 13, 4. — [3]) Die Warnung vor dem Hinausgehen ist begründet im gefährlichen Wirken (Chrys.).

V. 27. [1]) Chrys., hom. 76: οὐ δεῖται ἀπαγγέλλοντος, οὐ δεῖται κήρυκος. Vgl. dazu Calmet, der drei verschiedene Erklärungsversuche anführt.

V. 28. [1]) πτῶμα id, quod lapsum est seu cecidit, daher mit und ohne νεκροῦ = cadaver. — [2]) Vgl. 13, 41. — Weil, wie vielfach behauptet wird, der Adler Aas verschmähen soll, so haben viele Exegeten entweder an den eigentlichen Aasgeier (vultur percnopterus) gedacht, den auch Aristoteles (hist. anim., 9, 32)

betonen, daß Jesus hier in einem Sprichworte dieselbe Wahrheit verkünde, welche Paulus 1 Thess. 4, 16 lehrt.[3])

V. 29. Im Anschlusse an das von V. 21 an genannte und ausgeführte Vorzeichen wird jetzt ein zweites namhaft gemacht, an welches sich die Parusie Christi unmittelbar anschließt: es sind die Umwälzungen am Sternenhimmel. „Sogleich nach der Drangsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden, und wird der Mond nicht geben seinen Schein, und werden die Sterne vom Himmel fallen, und werden die Kräfte der Himmel erschüttert werden." Die Beschreibung der gewaltigen Veränderungen am Sternenhimmel bei der Parusie schließt sich an die prophetischen Schilderungen des A. T. an.[1]) Nach der Stellung des Abschnittes in der eschatologischen Rede gehen die gewaltigen Veränderungen am siderischen Himmel vor sich nach der Ankunft und Wirksamkeit des Antichrists und unmittelbar vor der Wiederkunft des Herrn.[2]) Nach dem Wortlaute der Rede haben wir an eine wirkliche Verfinsterung der Sonne zu denken,[3]) nicht an eine relative, als ob das Sonnenlicht durch den Glanz des verklärten Gott-

---

und Plinius (h. n., 10, 3) zum Adlergeschlechte rechnen, oder an den vultur barbatus, Goldgeier. — [3]) Darnach wäre πτῶμα, corpus = Christus, u. zw. entweder propter humanitatem (Lyr.), oder propter passionem (Hieron.), deren Betrachtung eine ganz besondere Anziehungskraft ausübe, oder endlich quia cicatrices vulnerum feret judicaturus Messias (Luc. Brug.); Ambros. erklärt den Ausdruck vom eucharistischen Leibe Christi. Diese Beziehung hat Schwierigkeiten, weil bei corpus wegen aquilae der Gedanke an Verwesungsgeruch nahe gelegt ist, was auch Luc. Brug. gefühlt hat. Die aquilae sind dann die Gläubigen; Luc. Brug. führt fünf Vergleichungspunkte an: quod est regium et magnificum animal, quod in arduis ponit nidum, quod altissime, velocissime, expedissime volat, quod intrepida acie in solem intuetur, quod longaevam ducit vitam. — Vom Gerichte erklären die Stelle Menoch. u. sehr viele Neuere (Reischl „scheint", Bisp., Laur., Schegg, Schanz u. A.). — Dagegen meinen andere Exegeten im Anschlusse an die Aeußerung des hl. Hieronymus (der indessen auch eine specielle Ausdeutung gibt) in seinem Commentar, es sei hier nur der allgemeine Gedanke der sprichwörtlichen Sentenz festzuhalten ohne specielle Beziehung der einzelnen Ausdrücke: proverbium est significans facile ea conjungi, quae natura sua jungi postulant, v. q. aquila et cadaver... Christus et electi. So Tir., auch Knabenb. Chrys. (hom. 76) erklärt die Stelle von Christus und der ihn umgebenden Schaar der Engel, Märtyrer und Seligen.

V. 29. [1]) Vgl. Is. 13, 10; Ezech. 32, 7; Joel 2, 10; 3, 15. Vgl. dazu Mc. 13, 24; Lc. 21, 25. — [2]) Nach Lyr. ist gerade diese Zeit den durch den Antichrist Verführten als Bußzeit gegeben (vgl. Apoc. 8, 1 ff.). — [3]) Dagegen Lyr.: non per privationem sui luminis, cum sit ei naturale... sed respectu nostri per

menschen überstrahlt würde.[4]) Aber diese gewaltigen Erschütterungen am Sternenhimmel führen nicht zu einer Vernichtung, sondern sie bilden den Uebergang zu einer Verklärung auch der Himmelskörper, welche bezüglich des Mondes und der Sonne schon Is. 30, 26 verkündete: „Das Licht des Mondes wird sein wie Sonnenlicht und das Licht der Sonne siebenfach, wie die Helle an sieben Tagen." Die Redeweise vom Herabfallen der Sterne, welche durch die folgenden Worte erläutert wird, ist als prophetische Schilderung der großartigen Vorgänge und Veränderungen, welche auch in der Sternenwelt vor sich gehen werden, zu fassen.[5]) — Der Satz: „und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden" wird formell und sachlich verschieden gefaßt. Folgendes ist wahrscheinlich: die Worte stehen parallel nur zu der unmittelbar vorangehenden Aussage,[6]) indem sie eine Erklärung zu stellae cadent de coelo bilden, und die Phrase virtutes coelorum ist nach hebräischer Ausdrucksweise vom Sternenheere zu verstehen.[7]) Dagegen denken Andere an die Engelwelt;[8]) Andere endlich fassen die Worte von den Centralkräften des Himmelsgebäudes, um welche, und nach welchen sich das ganze Weltgebäude bewegt; Mald.: docet Christus cardines ipsos et quasi fundamenta coeli prae timore commovenda esse. — Von den hier geschilderten gewaltigen Veränderungen am siderischen Himmel ist zu unterscheiden der Weltbrand am Ende der Tage, der sich auf unsere Erde und den sie umgebenden Lufthimmel beschränken wird.[9])

V. 30. „Alsdann wird erscheinen das Zeichen des Menschensohnes am Himmel." τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου = signum filii hominis. Sprachlich kann erklärt werden: Zeichen, welches die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Menschensohnes ankündigt, oder Zeichen, welches überhaupt das charakteristische Kennzeichen desselben

---

interpositionem alicujus corporis opaci. So auch A. — [4]) Hieron.: non diminutione luminis ... sed quod ad comparationem verae lucis omnia visui tenebrosa sint. Ebenso die Griech., Beda u. A. — [5]) Vgl. Is. 34, 4. Dagegen erklärt Est. (nach Is. 13, 10; Ez. 32, 7): stellae subito non apparebunt, quasi lapsae de coelo. Ebenso Caj., Jans., a Lap. u. A. — [6]) Andere beziehen sie auf alle vorangehenden Glieder: sol, luna, stellae. So quidam bei Est., Schegg, Schanz. — [7]) δύναμις = copiae, exercitus findet sich öfters auch bei den Klass., und exercitus coelorum = sidera findet sich im A. T. (z. B. Is. 34, 4; Jerem. 8, 2; Dan. 8, 10). — [8]) So Hieron., Chrys., nach Est. sind gar die angeli mali (Eph. 6, 12) gemeint. — [9]) Vgl. 2 Petr. 3, 10.

ist.[1]) Die erste Erklärung liegt dem Zusammenhange nach näher, die zweite ist aber damit zu verbinden. Denn mit Recht versteht die große Mehrzahl der Väter und Exegeten den Ausdruck vom Kreuze, welches im eigentlichsten Sinne das Zeichen des Menschensohnes ist.[2]) Durch das Kreuz hat der Menschensohn gesiegt über die Welt und den Satan, und mit dem Kreuze wird er kommen als Richter. — Weil dieses Zeichen eine Begleiterscheinung des wiederkommenden Messias ist, so reiht sich an selbes unmittelbar die Ankunft des Menschensohnes an. „Und alsdann werden wehklagen alle Geschlechter der Erde, und sie werden sehen den Menschensohn kommen auf den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit.“ Verschieden gedeutet wird der Ausdruck „alle Geschlechter der Erde“: entweder alle Gottlosen der ganzen Erde, welche die Mehrzahl bilden,[3]) oder: alle Menschen ohne Ausnahme, weil niemand weiß, ob er des Zornes oder der Liebe Gottes würdig ist.[4]) Die Wolke ist Symbol der unnahbaren Majestät Gottes, sie bildet gleichsam den Thron des zur Erde niedersteigenden göttlichen Richters.[5]) Die Macht des wiederkommenden Menschensohnes wird äußeren Ausdruck finden in dem ihn begleitenden großen Engelheere; mit Herrlichkeit wird er kommen zum Unterschiede von der ersten Ankunft in der Niedrigkeit der Knechtsgestalt.[6])

V. 31. Während der Parusie findet statt die Sammlung der Auserwählten von der ganzen Erde durch die Engel: „Und senden wird er seine Engel unter einer Posaune mächtigen Schalles[1]), und versammeln werden sie seine Auserwählten von den vier Winden (Himmelsgegenden), von den Enden der Himmel bis zu ihren Enden.“

V. 30. [1]) W. Grimm: signum, quo Messiam propediem vel illico e coelo venturum et oculis se subjecturum esse indicatur. — Luc. Brug.: id, quo filius hominis hominibus fuerat significatus ... quo hoc in mundo notus et celebris fuerat. — [2]) Chrys. (hom. 76): σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, τουτέστιν ὁ σταυρός; Hieron. (zur Stelle); Aug. (tr. 118, 5) signum ... quid est nisi crux Christi? Derselbe Gedanke findet Ausdruck in den Worten der Kirche: hoc signum crucis erit in coelo, cum Dominus ad judicandum venerit (offic. inv. sanctae crucis). — [3]) So Chrys., Lyr., Menoch., Atzberger (Eschat. 323). — [4]) So Luc. Brug.: omnes, qui in vivis tunc fuerint boni et mali ... nescit enim homo an odio an amore dignus sit (eccles. 9, 1). So auch Tir. u. A. — [5]) Vgl. Comm. zur Leidensgesch. 206. — [6]) Vgl. zu 25, 31.

V. 31. [1]) Tisch. u. W.-H. haben φωνῆς nach ℵ L ... gestrichen, W.-H. aber am Rande beigesetzt. Ferner hat die Vulg. cum tuba et voce magna. et wird vielfach (Jans., Luc. Brug.) als epexegetisch gefaßt. —

Zwei Fragen sind hier zu beantworten: was bezeichnet der Ausdruck „eine Posaune mächtigen Schalles"? und wann erfolgt die Aussendung der Engel unter Posaunenschall? Der Ausdruck ist veranlaßt durch den Gebrauch der Juden, zu Versammlungen mit der Posaune einzuladen und Festzeiten mit Posaunenschall einzuleiten;[2]) er steht also metaphorisch und bezeichnet den mächtigen Ruf, welchen Engel im Auftrage des Menschensohnes durch das Universum ergehen lassen, um die Verstorbenen zum Leben zurückzurufen und vor dem Richterstuhle Gottes zu versammeln.[3]) Schon der Wortlaut unserer Stelle legt es nahe, und 1 Thess. 4, 16 macht es sicher, daß die Aussendung der Engel und damit der Posaunenschall während der Wiederkunft Christi als deren Begleiterscheinung und nicht nach derselben erfolgt. — Die Sammlung der Auserwählten in's Reich der Vollendung ist eine allgemeine, alle Auserwählten umfassende: „Von den vier Winden" und dies näher erläuternd und verstärkend fügt der Herr hinzu: „Von den Enden der Himmel bis zu ihren Enden", d. h. von einem Ende der Erde, wo das Himmelsgewölbe aufzuliegen scheint, bis zum andern.[4])

V. 32. 33. Jesus belehrt nun seine Jünger, welcher Trost in den angekündigten Vorzeichen und Begleiterscheinungen der Wiederkunft des Herrn für sie liegt: sie sollen daraus erkennen, daß die Zeit der Vollendung, der völligen Erlösung gekommen ist.[1]) „Vom Feigenbaume lernet das Gleichniß; wenn sein Zweig bereits weich geworden ist und die Blätter hervortreibt, so merket ihr, daß der Sommer nahe ist."[2]) Gedanke: aus der natürlichen Entwicklung des Feigenbaumes sollet ihr wie in einem Gleichnisse, in einem Bilde[3]) lernen, was nämlich über die Ordnung im Gottesreiche festzuhalten ist. Die Anwendung der im Gleichnisse gelegenen Lehre gibt der Herr mit den Worten: „So auch ihr, wenn ihr alles dieses sehet, wisset, daß es nahe ist vor den

---

[2]) Vgl. Lev. 23, 24; 25, 9; Num. 10, 2. — [3]) Mald.: probabile metaphoricam esse tubamque vocari vocem aliquam magnam, sonoram, horrendam et tubae clangori similem. Gegen die Annahme, daß Christi Stimme gemeint sei, spricht 1 Thess. 4, 16. Andere denken nicht an eine sinnlich vernehmbare Stimme, sondern erklären allgemein: efficacissima vivorum et mortuorum congregatio. — [4]) τὸ ἄκρον = summum, extremitas.

V. 32. 33. [1]) Vgl. Luc. Brug., Jans., Schanz. — [2]) Tisch., W-H. haben nach B[2] U X... ἐκφύῃ. Der Vulg.: „et folia nata" liegt die von Lachm., Treg. recipirte Leseart ἐκφυῇ (2. Pass. Aorist) zu Grunde, welche sich in E F G... findet. — [3]) παραβολή wird wiedergegeben mit παράδειγμα (Chrys.), exemplum (Hieron., Lyr.), similitudo (Jans., Menoch., W. Grimm u. A.). —

Thüren." πάντα ταῦτα ist mit den alten Erklärern auf alles von V. 4—31 Gesagte zu beziehen; es geht somit sowohl auf die Vorzeichen der Parusie als auf die Begleiterscheinungen bei der Wiederkunft Christi.[4]) Zu prope est in januis ist nach dem Contexte zu ergänzen: aestas, aber im geistigen Sinne gefaßt: ganz nahe ist die Vollendung der Welt, die vollendete Erlösung (vgl. Lc. 21, 28).[5])

V. 34. Mit feierlichem Nachdrucke spricht der Heiland weiter: „Wahrlich sage ich euch: Nicht wird vergehen dieses Geschlecht, bis alles dieses geschehen sein wird." Dieser Ausspruch des Herrn hat die verschiedensten Erklärungen von Seite der älteren und neueren Exegeten gefunden.[1]) πάντα ταῦτα steht wie in V. 33, so daß es das bezüglich der Zerstörung Jerusalems, der Vorzeichen der Wiederkunft Jesu, und dieser selbst Gesagte in sich schließt.[2]) ἡ γενεά bezeichnet sowohl nach klassischem als nach biblischem Sprachgebrauche: homines ejusdem stirpis, i. e. natio.[3]) Im A. und N. T. wird der Ausdruck in specieller Beziehung auf die Juden gebraucht. Desgleichen steht er auch metaphorisch zur Bezeichnung der Menschen von gleicher religiös-sittlicher Verfassung, und findet er sich in sensu malo öfters im N. T.[4]) Der heilige Chrysostomus (hom. 77) gebraucht ihn unter Berufung auf Ps. 23, 6 von den Gläubigen. Nach dieser Doppelbedeutung von γενεά hat sich, von verschiedenen Modificationen abgesehen, eine zweifache Erklärung des Ausspruches Jesu geltend gemacht: es werde feierlich verkündet, daß die Generation der Juden alle angekündigten Ereignisse erleben, d. h. daß die Juden als eigene selbstständige Nation bis zum Weltende würden erhalten werden. Dagegen finden viele ältere und neuere Erklärer in den Worten eine Versicherung, daß das Geschlecht der Gläubigen trotz aller Gefahren und Leiden bis zur Wiederkunft Christi bestehen werde.[5]) Weil die Er-

---

[4]) Vgl. Luc. Brug., Jans.; Andere (z. B. B. Weiß) beziehen die Worte nur auf V. 4—29, Andere hingegen auf V. 30 f. — [5]) Chrys. (hom. 77): θέρος πνευματικὸν καὶ γαλήνη, welche den Gerechten nach den Stürmen dieses Lebens zutheil werden. Hieron. (zur Stelle): „consummatio mundi". Ebenso Luc. Brug., Jans., Tir., De la Haye u. A.

V. 34. [1]) Vgl. darüber bei B. Weiß. — [2]) Vgl. die genaue Specialisirung bei Chrys. (hom. 77). — [3]) Vgl. W. Grimm u. Luc. Brug. — [4]) Vgl. Mt. 17, 16; Mc. 9, 18; Lc. 9, 41; 16, 8. — [5]) Von den Juden wird γενεά erklärt: Hieron. an zweiter Stelle: aut omne genus humanum significat (ebenso Mald., Menoch), aut specialiter Judaeorum. Ebenso beide Jans., Luc. Brug., Tir., Reischl, Laur., Knabenb. u. A. — Von den Gläubigen erklären Orig., Chrys. u. die anderen Griechen,

haltung des Geschlechtes der Gläubigen bis zur Wiederkunft Christi nach dem Tenor der Rede selbstverständlich ist, weil der Ausdruck generatio haec ohne Näherbestimmung zur Bezeichnung des Geschlechtes der Gläubigen wenigstens nicht gebräuchlich ist, so empfiehlt es sich, den feierlich gehaltenen Ausspruch Jesu als Ankündigung der Erhaltung des Judenvolkes als solchen bis an's Weltende zu fassen.[6])

V. 35. Daß die von Jesus gesprochenen Worte gewiß in Erfüllung gehen werden, verkündet der Heiland durch einen schon bekannten Ausspruch.[1])

4. Nothwendigkeit der Wachsamkeit. 24, 36—51.

V. 36. Gewiß ist die Parusie, ungewiß sind Tag und Stunde derselben; darum ist Wachsamkeit nothwendig. „Ueber jenen Tag aber und die Stunde weiß Niemand, auch nicht die Engel des Himmels (und auch nicht der Sohn),[1]) als nur mein Vater allein." Wenn der Heiland sagt, daß nur der Vater allein Tag und Stunde der Parusie wisse, so ist implicite zugleich ausgesprochen, daß auch der Sohn ein solches Wissen nicht hat, was ausdrücklich Marc. 13, 32 und auch Handschriften bei Matthäus sagen. Weil sowohl bei Marcus als auch in den angeführten Zeugen bei Matthäus der Ausdruck „Sohn" und nicht „Menschensohn" steht, so haben wir bei der Aussage zunächst an den Gottessohn zu denken.[2]) Dieser weiß den Zeitpunkt der Parusie in dem Sinne nicht, weil es Sache des Vaters ist, denselben festzustellen[3]), und weil es ferner nicht in seiner Aufgabe als Gottgesandter liegt, denselben den Menschen zu offenbaren.[4])

Hil., Chr., Schanz, Crem. u. A. — Wieder andere Exegeten restringiren den Ausdruck generatio haec auf die Zeitgenossen Christi, also entweder: die gegenwärtig lebenden Juden, oder: die zur Zeit Christi lebende Jünger-Generation. Um der dadurch entstehenden Schwierigkeit zu entgehen, wird generatio haec als vox aequivoca gefaßt: die jetzt lebende Generation wird das Ende Jerusalems sehen, das Geschlecht, die Nation, deren Repräsentanten die jetzt Lebenden sind, wird das Weltende erleben (so Luc. Brug. u. einige Neuere). Die Annahme einer solchen Doppelsinnigkeit hat zwar einige Schwierigkeit (Knabenb.), sie dürfte aber im Charakter der prophetischen Rede begründet sein und sie hat wohl in der Abschiedsrede Jesu von den Aposteln ein Analogon. — [6]) Vgl. Röm. 11, 30 ff.

V. 35. [1]) Vgl. die Erklärer zu 5, 18.

V. 36. [1]) Tisch., W.-H. haben nach ℵ^{cb}BD... auch οὐδὲ ὁ υἱός aufgenommen; der Beisatz ist hier auch durch elf Itala- u. vier Vulgatahandschr. bezeugt (vgl. Wsw.). — [2]) Vgl. Comm. zu Mc. 341. — [3]) Vgl. Apgsch. 1, 7. — [4]) Vgl. Hieron. zur Stelle. Mea quidem sententia eodem modo Christus loquitur, quo

V. 37—39. Bei der Wiederkunft Christi wird es sich ebenso verhalten wie mit der Sündfluth, welche in den Tagen Noes die sorglos dahin lebende Menschheit überraschte und vernichtete. „Denn wie die Tage des Noe,[1]) so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein; denn wie sie in den Tagen vor der Sündfluth aßen und tranken, zur Ehe nahmen und gaben bis zum Tage, wo Noe in die Arche eintrat, und sie es nicht erkannten, bis die Fluth eintrat und alle wegraffte, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein." Die Tage Noes bezeichnen die Zeit, da er die Arche baute.[2]) Die Partic. τρώγοντες und πίνοντες mit ἦσαν als Umschreibung heben das sorglose, genußsüchtige Treiben der Menschen stärker hervor.[3]) γαμοῦντες καὶ ἐκγαμίζοντες = uxores in matrimonium ducentes et ad nuptias dantes.[4]) „Und sie erkannten es nicht", nämlich daß die Tage der Fluth unmittelbar bevorstanden. Eine große Anzahl von Exegeten folgert aus dieser Schilderung, und wie es scheint mit Recht, daß in der Zwischenzeit nach dem verderblichen Wirken und der Vernichtung des Antichrists einerseits und vor den „unmittelbaren" Vorzeichen der Wiederkunft des Herrn (V. 29 ff.) andererseits eine Zeit (falschen) Friedens eintrete, in welcher das hier geschilderte sorglose und leichtfertige Treiben stattfinden werde.[5])

V. 40. 41. „Dann werden Zwei sein auf dem Felde; Einer wird aufgenommen, Einer wird zurückgelassen (werden). Zwei werden mahlen in der Mühle; Eine wird aufgenommen und Eine wird zurückgelassen (werden)."[1])

---

supra (20, 23) dixit: sedere autem ad dexteram et sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo. Itaque indicat, quod magis est, se non solum ut hominem, sed etiam ut Deum modo quodam diem judicii ignorare: non quod ignoret, sed quod non ipsius sit officium scire. Mald.

V. 37—39. [1]) Die Vulg. hat „in diebus" Noe. Die Handschr. schwanken zwischen δέ (Tisch.) u. γάρ (W.-H.). — [2]) Vgl. 1 Petr. 3, 20. — [3]) Jans.: erunt conviviis indulgentes. — [4]) Statt nuptui tradentes haben die besten Handschr. nuptum tradentes. — [5]) So Hieron. (zur Stelle), Chrys. hom. 77 (beide unter Berufung auf 1 Thess. 5, 3), Lyr. (an zweiter Stelle), Luc. Brug., Tir. u. A.

V. 40. 41. [1]) παραλαμβάνεται = er wird aufgenommen, um nämlich mit Christus vereinigt zu werden (vgl. Lc. 17, 35; 1 Thess. 4, 16); ἀφίεται ist das Gegentheil von παραλ. = er wird nicht gerettet. Die Vulg. hat statt der Präs. die Futura (vgl. zu 3, 10). — ἐν τῷ μύλῳ (so ist mit Tisch., W.-H. nach ℵBL zu lesen statt ἐν τῷ μυλῶνι): am Mühlsteine (sich befindend).

V. 42. „Wachet also, weil ihr nicht wisset, an welchem Tage euer Herr wiederkommen wird.“ Der Menschensohn, der wieder kommen wird zum Gerichte, ist der absolute Herr der Menschen.

V. 43. 44. Die Pflicht beständiger Wachsamkeit wird eingeschärft durch das Beispiel des wachsamen Hausherrn: „Das aber erkennet, (nämlich) daß, wenn der Hausherr wüßte, in welcher Nachtwache der Dieb kommt, er wohl würde gewacht haben und nicht sein Haus würde durchbrechen haben lassen.“ Weil der Dieb zu einer Stunde kommt, in der er am wenigsten erwartet wird, so ist gegen ihn beständige Wachsamkeit nöthig. Die Anwendung für die Jünger und ihre Nachfolger lautet: „Wachet also, weil ihr nicht wisset, in welcher Stunde euer Herr kommen wird.“ Die Väter beziehen diese Ermahnung zur Wachsamkeit durchgängig auf die Todesstunde des Menschen.[1]) — Die unerwartete Wiederkunft Christi wird im N. T. wiederholt öfters mit dem Kommen eines Diebes zur Nachtzeit verglichen.[2])

V. 45—47. Zusammenhang und Redefortschritt: Wie alle Menschen in steter Bereitschaft sein müssen, so haben speciell die Jünger als Diener in der Kirche sich stets als treu und klug zu erweisen.[1]) „Wer also[2]) ist der getreue und kluge Knecht, welchen sein Herr über sein Hausgesinde[3]) gesetzt hat, um ihnen die Nahrung zur (rechten) Zeit zu geben?“ Unter dem Bilde eines über das Hauswesen bestellten Dieners wird die Stellung und Aufgabe der Jünger bezeichnet: sie wurden vom Herrn bestellt zur Leitung und Regierung seiner Kirche, und sie sind gerade in dieser erhabenen Stellung im eigentlichsten Sinne Diener des Hausherrn, d. h. Christi. Als solche müssen sie sein „treu“, d. h. gewissenhaft in der Besorgung der ihnen vermöge ihrer Stellung obliegenden Verpflichtungen.[4]) Sie müssen ferner sein „klug“, nämlich durch verständige Wahl von Mitteln und Wegen, um ihre Aufgabe erfüllen zu können.[5]) τροφή bezeichnet in der Anwendung die geistliche Nahrung, Lehre und Gnadenmittel, zu deren Ausspendung die Apostel berufen sind.[6]) — Auf die gestellte Frage gibt der Herr selbst

V. 43. 44. [1]) Chrys. hom. 77: ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν· εἰ ᾔδεσαν οἱ πολλοί, πότε ἀποθανοῦνται, πάντως κατ᾽ ἐκείνην τὴν ὥραν ἐσπούδασαν. — [2]) 1 Thess. 5, 2; 2 Petr. 3, 10; Apoc. 3, 3; 16, 15.

V. 45—47. [1]) Vgl. Jans.; nach Ambros. sind die Worte speciell an Petrus gerichtet. — [2]) Zu putas (griech. ἄρα) im Fragesatze = wohl vgl. Hagen 56 f. — [3]) Die bestbezeugte Leseart ist οἰκέτεια = famulitium, coetus famulorum; Vulg. domus. — [4]) Vgl. 1 Cor. 4, 1. 2. — [5]) Vgl. 10, 16. — [6]) Vgl. zu 5, 15. 16. — Der Plur. αὐτοῖς geht auf das collective οἰκέτεια. —

die Antwort: „Selig jener Knecht, welchen sein Herr, wenn er angekommen ist, also thun findet (nämlich wie ihm [V. 45] aufgetragen worden ist). Wahrlich sage ich euch: Ueber alle seine Habe wird er ihn setzen." In der Anwendung auf die Jünger enthalten die Worte denselben Gedanken wie 19, 28. Als Lohn für die treue Verwaltung apostolischen Amtes verheißt Jesus königliche Würde im Reiche der Vollendung.[7])

V. 48—51. Den Gegensatz (δὲ) bilden das pflichtwidrige Verhalten des untreuen Knechtes und die ihn dafür treffende Strafe. „Wenn aber jener böse Knecht in seinem Herzen sprechen wird: es zögert mein Herr zu kommen, und er fängt an, seine Mitknechte zu schlagen, ißt aber und trinkt mit den Schwelgern — da wird kommen der Herr jenes Knechtes an einem Tage, an welchem er es nicht vermuthet, und zu einer Stunde, in welcher er es nicht weiß; und er wird ihn zertheilen und ihm seinen Platz bei den Heuchlern anweisen. Dort wird sein Weinen und Zähneknirschen." Das treulose Verhalten wird entsprechend dem gebrauchten Bilde dargestellt: Statt Nahrung zu geben, schlägt er die Mitknechte, statt seiner Aufgabe gemäß die Leitung des Hauses zu führen, überläßt er sich selbst mit Schwelgern einem schwelgerischen, sorglosen Leben. Ein solcher Diener wird ganz unvermuthet bei seinem pflichtvergessenen Treiben überrascht werden und der strengsten Strafe verfallen. Die schwere Strafe wird ausgedrückt mit: „Er wird ihn zertheilen".[1]) Der bildliche Ausdruck weist auf die große und schwere Strafe hin, welche die treulosen Diener der Kirche treffen wird. Die Sentenz „sein Antheil wird mit den Heuchlern sein", d. h. ihn wird das traurige Schicksal des Heuchlers treffen,[2]) bildet eine Sacherklärung des vorangehenden Ausspruches. Im Anschlusse an den heil. Hieronymus erklären ältere Exegeten und auch neuere: Er wird ihn seines Amtes entsetzen und aus der Zahl der Gläubigen ausschließen.[8])

[7]) Die Väter betonen die hohe Auszeichnung und die große Seligkeit im Himmel (Chrys., Beda u. A.).

V. 48—51. [1]) διχοτομεῖν = in duas partes dissecare (vgl. Ex. 29, 17; 2 Kön. 12, 31; Hebr. 11, 37; Sueton. Calig. 17: medios serra dissecuit). — [2]) Hieron. (zur Stelle): porro quod dicit dividet eum, non quo gladio eum dissecet, sed quo a sanctorum consortio eum separet. So beide Jans., Luc. Brug., Menoch., Calm., Laur. Dagegen nehmen dividere = animam a corpore separare, i. e. interficere Lyr., Mald., Est. u. A. — [3]) Vgl. Job. 8, 13; 13, 16; Lc. 12, 46. Zu den Schlußworten vgl. 8, 12.

Parabel von den zehn Jungfrauen. 25, 1—13.

Erneute Ermahnung zur Wachsamkeit durch die Parabel von den zehn Jungfrauen, welche Matthäus allein mittheilt.

V. 1. „Dann wird das Himmelreich gleich sein zehn Jungfrauen, die ihre Lampen nahmen und ausgingen, dem Bräutigam (und der Braut) entgegen.“[1]) τότε, dann, wenn nämlich der Herr unerwartet zum Gerichte kommt. Das Himmelreich wird gleich gemacht werden, d. h. mit dem Himmelreiche (dem Reiche Gottes auf Erden) wird es sich so verhalten, wie die Parabel von den zehn Jungfrauen lehrt. Obwohl die Vergleichung sich auf das Thun der Jungfrauen und auf die Folgen desselben bezieht, so wird doch das Himmelreich mit den Jungfrauen selbst verglichen, weil sie die Hauptsache der Parabel bilden.[2]) Die Einkleidung der Parabel ist der Hauptsache nach den jüdischen Hochzeitsgebräuchen entlehnt. Doch läßt sie im Unterschiede von der jüdischen Sitte, wornach der Bräutigam in Begleitung seiner Freunde[3]) die von Jungfrauen umgebene Braut in sein Haus zur Hochzeitsfeier abholte, den Bräutigam von Jungfrauen in das Haus der Braut geführt werden, in welches sie auch das Hochzeitsmahl verlegt. Der Grund der Abweichung liegt in dem durch die Parabel abgebildeten Sachverhältnisse. Christus kommt bei der Parusie auf die Erde, d. h. der Bräutigam zu seiner Braut, um mit den von allen Seiten versammelten Auserwählten seine Hochzeit zu feiern, welche dann ohne Ende im Himmel fortdauern wird. — Die Jungfrauen der Parabel sind ein Bild der Gläubigen überhaupt und nicht der jungfräulichen Seelen im engeren Sinne. Die schon bei den Heiden mystisch gedeutete Zehnzahl ist als Symbol der Vollendung gebraucht und bringt die Gesammtheit der Christgläubigen zum Ausdruck.[4]) Gerade die Jungfrauen sind als Bild der Gläubigen gewählt, um durch die Parabel die Wahrheit zu lehren, daß auch die so wichtige Tugend der Reinheit und Keuschheit allein ohne die Uebung der anderen Tugenden nicht genügt, um mit Ruhe und Sicherheit die Ankunft des Herrn erwarten zu können.[5])

V. 1. [1]) Die Worte καὶ τῆς νύμφης sind nur durch D, Minusk. u. Verss. (auch Itala, Vulg.) bezeugt. Mald. erklärt den Zusatz von der triumphirenden Kirche. — [2]) Vgl. zu 13, 24. — [3]) Vgl. zu 9, 15. — [4]) So Thom. Aq., Jans., Knabenb. u. A.; vgl. dazu Kraus, Realencykl. 2, 1000. — [5]) So schon Chrys. (hom. 78), obgleich er die virgines von den jungfräulichen Seelen deutet. Nach

V. 2—4. Von den zehn Jungfrauen waren fünf weise und fünf thöricht; die einen erwiesen sich als weise dadurch, daß sie außer den Lampen noch Oel in Gefäßen mitnahmen, während die thörichten diese Vorsicht unterließen. „Sie nahmen nicht mit sich Oel“, nämlich außer dem in den Lampen befindlichen.[1]) Die Lampen werden von den Vätern und Exegeten meistens von der fides gedeutet, Knabenbauer denkt an die gratia sanctificans. Das Oel ist ein Bild der guten Werke, oder auch der caritas, der Mutter aller Tugenden; Chrysostomus findet speciell die Werke der Nächstenliebe abgebildet.

V. 5. „Als aber der Bräutigam verzögerte“, d. h. als seine Ankunft sich verzögerte, „nickten alle und schliefen ein“.[1]) Das Imperfect ἐκάθευδον nach dem vorangehenden Aorist bezeichnet den lange andauernden Schlaf. Das Einschlafen und der Schlaf haben die verschiedenste Deutung gefunden. Vielleicht haben wir einen durch die Natur des gebrauchten Bildes bedingten Zug, der in der Auslegung zu übergehen ist.[2]) Empfehlenswerth scheint mir Maldonats Erklärung: Der Zug des Gleichnisses deute an, daß die Menschen während des Erdenwandels oft auf die Wiederkunft des Herrn vergessen. Viele Exegeten verstehen unter dem Einschlafen die Mühseligkeiten des Lebens und unter dem Schlafen den Tod.

V. 6. „Um Mitternacht entstand ein Geschrei: siehe, der Bräutigam (kommt)[1]) gehet ihm entgegen.“ exite, gehet heraus, nämlich aus dem Hause, in welchem die Jungfrauen eingekehrt waren, um daselbst die Ankunft des Bräutigams zu erwarten. Die Mitternachtszeit, um welche die Menschen sich im tiefsten Schlafe zu befinden pflegen, ist genannt, um den Gedanken auszudrücken, daß der Moment der Wiederkunft des Herrn ganz unerwartet eintreten wird.[2]) Einige Exegeten haben aus dieser Zeitangabe gefolgert, daß Jesus zur Nachtszeit wieder kommen werde.[3]) Andere haben sie symbolisch gefaßt (vgl. Comm. zu Mc. 344).

Jans. j. sind die Jungfrauen gewählt, um zu lehren: integritatem fidei sive continentiam a quibuscumque corporis illecebris.

V. 2—4. [1]) Vgl. V. 8. ἀγγεῖον (τὸ ἄγγος) = das Gefäß.

V. 5. [1]) νυστάζειν = somno opprimi, dormitare, quod fit nictando. Zur Verbindung von dormitare und dormire vgl. Ps. 120, 4. — [2]) Auch Knabenb. neigt dieser Ansicht zu.

V. 6. [1]) ἔρχεται (venit) ist sehr schwach bezeugt. — [2]) Schon August. u. Viele. — [3]) Chrys. (hom. 78): ἤ πάλιν δείκνυσιν, ὅτι ἐν νυκτὶ ἀνάστασις γίνεται. —

V. 7. Die Jungfrauen schmückten, d. h. sie brachten ihre Lampen in Ordnung, reinigten sie, und zwar jede die ihrige.

V. 8. exstinguuntur, d. h. sie sind im Begriffe auszulöschen. Es hatten also auch die thörichten Jungfrauen Oel mit sich, aber nur in ihren Lampen.

V. 9. „Die Klugen antworteten und sprachen: daß es etwa für uns und euch nicht genüge, so gehet lieber zu den Krämern und kauft es euch.“[1]) Eine zweifache Lehre hat Chrysostomus in seiner 78. Homilie, in welcher er unsere Parabel behandelt, aus diesem Zuge gefolgert: die Zeit bis zur Wiederkunft Christi ist Zeit des Wirkens; die Frommen werden bei der Ankunft des Herrn vergebens um Hilfe angerufen, nicht als ob sie nicht helfen wollten, sondern weil sie nicht helfen können.

V. 10. „Die Bereiteten“, d. h. die klugen Jungfrauen; diese gingen mit dem Bräutigam in das Brauthaus, in dem die Hochzeit gefeiert wurde.

V. 11. Das verdoppelte κύριε drückt die Dringlichkeit des Rufens der zu spät gekommenen Jungfrauen beim Anblicke der schon geschlossenen Thüre aus.[1])

V. 12. Der Bräutigam antwortet: „Ich kenne euch nicht“,[1]) da ihr nämlich nicht unter jenen Jungfrauen waret, die mich empfingen.

V. 13. Mit οὖν folgert der Heiland aus dem Ausgeschlossenwerden der thörichten Jungfrauen die Ermahnung zur Wachsamkeit. „Wachet also; denn ihr wisset nicht den Tag noch die Stunde“, nämlich der Wiederkunft. Diese Folgerung legt auch die Haupttendenz der Parabel klar; sie soll zeigen, daß, weil Tag und Stunde der Parusie unbekannt sind, nur jene zur Theilnahme an der mit dieser

---

Mit 25, 6 beginnt bei Cod. A der Text des Matthäus, da der Abschnitt 1, 1 bis νυμφίος 25, 6 verloren gegangen ist.

V. 9. [1]) Tisch. hat nach ℵ A L Z μήποτε οὐκ = ne forte non sufficiat, d. h. wir fürchten, es möchte etwa nicht genügen. Dagegen haben W-H. im Texte nach BCDX μήποτε οὐ μὴ ἀρκέσῃ. μήποτε steht selbständig mit aus dem Contexte zu supplirender Ergänzung und der Conj. ἀρκέσῃ hängt von οὐ μή ab: nimmermehr (geben wir euch Oel); es wird gewiß nicht genügen. Vgl. Blaß 208. 249.

V. 11. [1]) Jans.: quae ingeminatio magni affectus, anxietatis et poenitentiae, quamvis serae, indicium est.

V. 12. [1]) nescire in der Bedeutung „nicht kennen“ findet sich in der Vulg. oft (vgl. z. B. Joh. 1, 31. 33).

Wiederkunft verbundenen ewigen Hochzeitsfeier zugelassen werden, welche bei der Wiederkunft Christi in Bereitschaft sind, während jene, die von der Parusie unvorbereitet überrascht werden, von dieser Hochzeit ausgeschlossen werden.[1])

Parabel von den Talenten. 25, 14—30.

Auch dieses Gleichniß begründet (γάρ) die Nothwendigkeit der Wachsamkeit; es bildet die Wahrheit ab, daß man bereit sein müsse, bei der Parusie Rechenschaft abzulegen.

V. 14. „Denn wie ein Mensch, im Begriffe fortzureisen, seine Knechte rief und ihnen seine Güter übergab..." Die mit ὥσπερ eingeleitete Vergleichung wird nicht durchgeführt; denn es fehlt der entsprechende Nachsatz mit οὕτως. Indem nämlich die Parabel von V. 15 an in die specielle Schilderung übergeht, wurde der Nachsatz weggelassen, der etwa so lauten würde: ebenso wird auch der Menschensohn bei seiner Wiederkunft verfahren.[1]) Mit Nachdruck steht ἰδίους: es waren die eigenen Diener, welchen der Herr seine Habe übergab, und schon darum verpflichtet, das Interesse ihres Herrn wahrzunehmen.

V. 15. „Und er gab Einem fünf Talente, Einem zwei und Einem eines, einem Jeden nach seinem Vermögen und reiste sogleich ab." Nicht gleichmäßig vertheilte der Herr sein Vermögen unter seine Knechte, sondern in verschiedenen Summen, und zwar nahm er dabei Rücksicht auf die größere oder geringere Fähigkeit, welche die einzelnen zur Verwaltung derselben besaßen. Sofort nach Vertheilung des Vermögens reiste der Herr in die Fremde, um seinen Dienern völlige Freiheit in der selbstständigen Verwaltung des anvertrauten Geldes zu lassen.[1])

V. 13. [1]) Mald. gibt im Anschlusse an Orig., Hil. und Hieron. die Deutung der einzelnen Züge des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen dahin: sponsus est Christus; decem virgines sunt omnes solique fideles; quinque sapientes sunt omnes homines, qui cum fide bona opera habent; lampades sunt fides; oleum bona opera; vasa sunt anima aut conscientia, quae bonorum operum sedes et receptaculum est; media nox nihil aliud significat, quam eum tempore venisse, quo minime expectabatur.

V. 14. [1]) Vgl. Blaß 264 und meinen Comm. zu Mc. 342 f. — ἀποδημεῖν = in die Fremde gehen.

V. 15. [1]) Tisch., W-H. verbinden εὐθέως nach ℵ B ... auch Brix. u. Vulgatahandschr. R der Evang. (vgl. Wsw.) mit dem folgenden πορευθείς: sofort gingen die treuen Knechte daran, die ihnen anvertrauten Summen dem Willen des Herrn gemäß nach ihren Fähigkeiten zu verwalten.

V. 16. 17. Die zwei ersten Knechte machten mit dem anvertrauten Gelde Geschäfte,[1]) und zwar gewann der erste mit den fünf Talenten weitere fünf, der zweite mit den zwei Talenten weitere zwei.[2])

V. 18. Der Knecht, welcher ein Talent empfangen hatte, ging hin und grub die Erde auf[1]) und verbarg daselbst das Talent. Sein Verschulden lag darin, daß er in seiner Trägheit gegen den Willen des Herrn vom anvertrauten Gelde gar keinen Gebrauch machte.

V. 19. Nach langer Zeit kehrt der Herr zurück, um mit seinen Knechten Abrechnung zu halten.[1]) Die Bemerkung, daß zwischen dem Weggang und der Wiederkunft des Herrn eine lange Zeit war, drückt aus, daß die Diener auch genügende Zeit hatten, das anvertraute Geld mit Fleiß zu verwalten.[2])

V. 20. 21. Abrechnung mit dem Knechte, welcher fünf Talente empfangen hatte. Dieser erklärt, zu den fünf anvertrauten Talenten fünf weitere hinzugewonnen zu haben.[1]) — Lohn für die Treue: „Schön, du guter und getreuer Knecht; weil du über Weniges getreu gewesen bist, so werde ich dich über Vieles setzen; gehe ein in die Freude deines Herrn." εὖ ist mit der Vulgata absolut zu fassen, da die Verbindung mit ἦς πιστός doch zu unnatürlich ist.[2]) Mit den Worten, welche den Lohn der treuen Verwaltung ausdrücken, geht die Parabel in die Deutung über. Chrysostomus erklärt die Freude des Herrn von der Fülle der himmlischen Seligkeit.[3])

V. 22. 23. Abrechnung mit dem Knechte, welcher zu den zwei Talenten zwei weitere hinzuerwarb. Es wird ihm für seine Treue dasselbe Lob und der entsprechende Lohn wie dem ersten zutheil.

V. 16. 17. [1]) ἐργάζεσθαι = negotiari, negotiando quaestum facere (Geschäfte machen), häufig bei Demosthenes (vgl. W. Grimm). Bei Lc. 19, 13. 15 steht dafür πραγματεύεσθαι — [2]) ποιεῖν = lucrari, in der gleichen Bedeutung kommt auch facere vor (pecuniam facere, Cicero).

V. 18. [1]) Tisch., W.-H. haben nach ℵ B C ... ὤρυξεν γῆν = er grub die Erde auf; die Rec. hat die durch A C[3] D ... bezeugte Lesart: ὤρυξεν ἐν τῇ γῇ = er grub in der Erde, nämlich eine Grube; die gedruckte Vulg. fodit in terram, Wsw. nach Handschr. in terra.

V. 19. [1]) Zur Ausdrucksweise rationem ponere vgl. Hagen 96. — [2]) Wird vielfach auch von der Langmuth des Herrn gedeutet.

V. 20. 21. [1]) Nach ℵ B L ... Itala, Vulg. ist ἐκέρδησα ohne Zusatz zu lesen; die Rec. hat ἐπ' αὐτοῖς. — [2]) Steht in der Bedeutung: euge, praeclare, optime. Vgl. zu Lc. 19, 17, wo aber εὖγε stärker bezeugt ist als εὖ. — [3]) Chrys. (hom. 78): τὴν πᾶσαν μακαριότητα διὰ τοῦ ῥήματος τούτου δεικνύς.

V. 24—30. Abrechnung mit dem Knechte, welcher das ihm anvertraute Talent vergrub. Dieser trat mit den Worten heran: „Herr, ich kannte dich, daß du ein harter Mann bist, erntend, wo du nicht gesäet, und sammelnd, von wo du nicht geworfelt hast;[1]) und mich fürchtend, ging ich hin und verbarg das Talent in der Erde. Siehe! da hast du das Deine." In bildlicher, vom Ackerbau entlehnter Redeweise stellt der Knecht seinen Herrn als einen solchen hin, der viel verlangt und sehr schwer zu befriedigen ist, und glaubt damit seine Trägheit entschuldigen zu können.[2]) Dagegen finden sehr viele Exegeten in der Rede des Knechtes einen lügnerischen Vorwurf der Ungerechtigkeit und fassen sein ganzes Verhalten geradezu als Lästerung.[3]) — Der Herr faßt nun den treulosen und trägen Knecht bei seinen eigenen, als Entschuldigung vorgebrachten Worten[4]) und folgert (οὖν V. 27) daraus, wie gerade dessen Wissen um die Strenge des Herrn ihn hätte besonders pflichttreu machen sollen: „Du hättest also mein Geld den Wechslern übergeben sollen, und zurückkommend würde ich das Meine mit Zins in Empfang genommen haben." Von den verschiedenen Arten des Geschäftsbetriebes mit dem übergebenen Talente hebt der Herr das Müheloseste hervor, um darzuthun, daß der Knecht sich im höchsten Grade als träg und treulos erwies.[5]) — Der Größe der Verschuldung entspricht darum auch die Größe der Bestrafung: Nicht bloß wird dem treulosen und trägen Knechte das Talent genommen, sondern er wird

V. 24—30. [1]) Zur Attraction συνάγεις ὅθεν für σ. ἐκεῖθεν ὅπου, vgl. Blaß 171. 253. — διασκορπίζειν (= spargere) dürfte hier in der Bedeutung von λικμᾶν = wurfeln zu fassen sein (vgl. W. Grimm). Würde man das Verb. allgemein = Samen ausstreuen, säen, fassen, so hätten wir eine unwahrscheinliche Wiederholung des vorigen Gedankens: repetitio ejusdem sententiae (Menoch.). — [2]) So Lyr., theilweise Jans. j., Schegg, Schanz, Knabenb. — [3]) Hieron.: qui simpliciter inertiam debuit confiteri et orare patrem familias veniam, calumniatur et considerata rapacis domini avaritia prudenti consilio se ab omni negotiatione abstinuisse praefatur. So auch Beda, Menoch., Tirin., Est., Laur., W. Grimm u. A. — [4]) Jene Exegeten, welche den Knecht gegen Jesum den geradezu verläumderischen Vorwurf der Ungerechtigkeit erheben lassen, bemerken, Jesus lasse sich auf den Vorwurf nicht ein, sondern spreche das Urtheil nur auf Grund der Rede des Knechtes (vgl. Lc. 19, 22. 23). Estius ergänzt zu sciebas ein ut ais. Calmet: ineptam criminationem non refellit Christus, quae tametsi vera esset, nihil nisi servi culpam augeret. — [5]) Jans.: est via ista lucrandi tutissima et facillima, unde taxatur hic servus, quod ne tantillum quidem industriam adhibuerit ac tentaverit.

auch vom Himmelreiche ausgeschlossen. — Zu V. 29 vgl. 13, 12; zu V. 30 vgl. 8, 12; 13, 42. 50; 22, 13; 24, 51.

Deutung der Parabel. Zunächst will der Heiland durch diese Parabel seine Jünger belehren, daß sie in gewissenhafter Arbeit im Berufe, welchen der Herr jedem nach seinen Fähigkeiten zugetheilt, ihm nach seinem Weggange (in den Himmel) den möglichst großen Nutzen schaffen sollen. Dafür werden bei der Wiederkunft jene, die gewissenhaft gewirkt haben, großen Lohn im Messiasreiche erlangen, hingegen jene, welche treulos und träge in ihren Berufspflichten gewesen sind, der Strafe der Hölle verfallen. Für jeden Gläubigen enthält die Parabel eine Aufforderung zur gewissenhaften Benützung der verliehenen Gnadengaben. Die Deutung der einzelnen Züge der Parabel unterliegt keinen Schwierigkeiten, indessen gestaltet sich dieselbe verschieden nach Maßgabe der verschiedenen Beziehung der Parabel selbst. Es können nämlich unter den Knechten der Parabel entweder die Jünger des Herrn im engeren Sinne, die Apostel und ihre Amtsnachfolger, oder die Jünger im weiteren Sinne, alle Gläubigen verstanden werden. Zunächst und direct geht die Parabel auf die Apostel und ihre Amtsnachfolger, aber deren Beziehung auf alle Gläubige ist umso berechtigter, als die Rede, welche an die Apostel gerichtet war,[1]) allen Jüngern Jesu gilt. — Der Mann, welcher im Begriffe ist fortzureisen, ist Christus; die Reise in die Fremde ist der Heimgang in den Himmel, von wo er am Ende der Tage wieder in sein Reich auf Erden kommen wird. — Der Ort, wo er seine Knechte zurückläßt, ist die Kirche Christi auf Erden; die Zeit vom Weggange des Herrn der Parabel bis zu seiner Wiederkunft ist die der Kirche auf Erden zubemessene Zeit, für jeden einzelnen Diener der Kirche und für jeden Gläubigen die Lebenszeit, nach deren Ablauf die Verantwortung erfolgt. — Die Deutung der „Talente" und der „Fähigkeit" wird von älteren und neueren Exegeten vielfach nicht streng auseinander gehalten. Die Talente sind vorzugsweise Bild der übernatürlichen Gaben, und zwar bilden sie in Bezug auf die Diener der Kirche die verschiedenen kirchlichen Aemter und die zur Verwaltung derselben verliehenen Amtsgnaden ab,[2]) und mit Bezug auf die Gläubigen überhaupt die diesen verliehenen verschiedenen Gnadengüter. In weiterer Linie können zu den Talenten unseres Gleichnisses auch natürliche Güter gerechnet werden,

Deutung der Parabel. [1]) Vgl. 24, 1. — [2]) Eph. 4, 11 ff. —

wie: Reichthümer, hohe gesellschaftliche Stellung, Rang, Ansehen und Einfluß, von welchen natürlichen Gütern der Jünger Jesu einen guten Gebrauch machen kann und nach der Tendenz der Parabel auch soll. — Dagegen haben wir bei der „Fähigkeit" in erster Linie an die natürlichen Gaben des Geistes und Herzens wie: Wissenschaft, Beredsamkeit, Willenskraft zu denken,[3]) wobei aber selbstverständlich die geistliche Befähigung durch Mittheilung außerordentlicher Gnadengaben nicht ausgeschlossen ist. Entsprechend diesen Beziehungen besteht das Handeltreiben mit den gegebenen Talenten darin, daß die Diener der Kirche das ihnen verliehene Amt treu und gewissenhaft verwalten, daß alle Gläubigen ihre natürlichen Fähigkeiten sorgfältig aufwenden, um mit den göttlichen Gnadengaben zur Erreichung des von Gott gewollten Zieles mitzuwirken. Je größer die Talente und Fähigkeiten sind, desto größer ist die Verantwortung.[4]) — Der Gewinn neuer Talente steht für die Apostel zunächst in der Ausbreitung der Kirche durch sorgfältige Benützung der Amtsgewalt, für die Gläubigen: accepta gratia bene utendo gratiae accessionem mereri. Maldonat. — Die hier mitgetheilte Parabel darf nicht mit jener bei Lucas 19, 11—27 identificirt werden, wie die Verschiedenheit der Situation, der Tendenz und auch der einzelnen Züge der Gleichnisse deutlich zeigt.[5])

5. Das letzte Gericht. 25, 31—46.

V. 31. „Wann aber der Menschensohn gekommen sein wird in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, dann wird er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen." Die Schilderung des letzten Gerichtes schließt sich unmittelbar an die Parabel 25, 14—30 an. Mit der Wiederkunft des Herrn, auf welche in unserem Evangelium schon wiederholt hingewiesen wurde und später nochmals hingewiesen wird,[1]) wird die Abhaltung des letzten Gerichtes in unmittelbare Verbindung gebracht. Zum Gerichte kommt der Menschensohn „in seiner Herrlichkeit", d. h. in der ihm seit seiner Verklärung eigenthümlichen göttlichen Glorie. Es liegt in diesen Worten ein indirecter Hinweis auf den Unterschied

---

[3]) Der vulgäre Sprachgebrauch nimmt „Talent" von diesen natürlichen Gaben und auch Chrysostomus (hom. 78) versteht darunter die χάρις λόγου καὶ διδασκαλίας. — [4]) Gregor. M. hom. 9 in evang.: cum augentur dona, rationes etiam crescunt donorum. — [5]) Vgl. Comm. zu Lc. 310.

V. 31. [1]) Vgl. 16, 27; 24, 30. 31; 26, 64. —

zwischen der ersten Ankunft in der Armseligkeit eines schwachen Kindes und der zweiten im Glanze der göttlichen Herrlichkeit. Der wiederkommende Heiland wird „Menschensohn" genannt, weil ihm als solchen, d. h. als Messias die Befugniß der Abhaltung des messianischen Gerichtes vom Vater übertragen worden ist.[2]) Als himmlischer König wird er kommen mit himmlischem Gefolge; die ganze Engelschaar wird ihn begleiten. Die Engel sind nicht nur der Hofstaat des göttlichen Richters, sondern sie werden auch in einer uns unbekannten Weise theilnehmen an der Abhaltung des Gerichtes und die Gerichtssentenz ausführen.[3]) Der wiedergekommene Menschensohn wird „sitzen auf dem Throne seiner Herrlichkeit", auf seinem herrlichen Throne, d. h. er wird als ein mit Herrlichkeit und Macht ausgerüsteter Richter fungiren, dem niemand zu widersprechen wagt. Ob wir speciell an die Wolke als Thron des Messiasrichters zu denken haben, mag dahin gestellt bleiben.[4])

V. 32. 33. Schilderung des Gerichtes. „Und versammelt werden vor ihm alle Völker, und er wird sie von einander scheiden, wie der Hirte die Schafe von den Böcken scheidet, und er wird die Schafe zu seiner Rechten stellen, die Böcke aber zur Linken." Weil nach der ausdrücklichen Lehre Christi das Evangelium für alle Menschen bestimmt ist,[1]) und weil nach seiner bestimmten Versicherung dasselbe am Ende der Tage allen Völkern verkündet sein wird,[2]) so muß sich auch sein messianisches Endgericht auf alle Menschen, Gläubige und Ungläubige, erstrecken. Selbst wenn man πάντα τὰ ἔθνη im Munde Jesu auf die Heiden im Gegensatze zu den Juden restringiren wollte, so müßten nach dem Zusammenhange die Juden (Judenchristen) als auch zu Richtende miteingeschlossen werden, da ja in den vorangehenden Parabeln die Zuhörer, geborne Juden, ermahnt werden, wachsam zu sein, um von der Wiederkunft Christi nicht überrascht zu werden, sich in jene sittliche Verfassung zu setzen, in welcher sie bei dem mit der Wiederkunft beginnenden Gerichte bestehen können. Aber diese Einschränkung ist unzulässig, weil sich ἔθνη wiederholt als Bezeichnung der Menschheit findet[3]) und auch von den Juden gebraucht wird,[4]) und weil es endlich

[2]) Vgl. Comm. zu Joh. 5, 22. 27. — [3]) Vgl. zu 13, 49; 24, 31. — Ueber das Mitrichten der zwölf Apostel vgl. zu 19, 28. — [4]) Vgl. meinen Comm. zur Leidensgesch. 206; dazu Knabenb., Laur.

V. 32. 33. [1]) Vgl. 28, 19. — [2]) Vgl. 24, 14. — [3]) Vgl. 24, 14; 28, 19; Lc. 24, 47. — [4]) Vgl. Lc. 7, 5; 23, 2; Joh. 11, 48. 50—52. —

zur Zeit des Weltgerichtes Ungläubige im Sinne von Heiden, d. h. von Menschen, welchen die evangelische Heilsbotschaft unbekannt geblieben wäre, nicht mehr geben wird. Aber auch die Einschränkung des Gerichtes auf die Gläubigen[5]) ist nicht zulässig.[6]) Das allgemeine Gericht wird beginnen mit der Scheidung der guten und bösen Menschen, die in der Welt und auch in der Kirche Christi neben und durch einander gewohnt haben. Diese Scheidung wird in einer bildlichen aus dem Hirtenleben entlehnten Ausdrucksweise angekündigt. Die friedlichen, geduldigen Schafe sind Bild der Guten; die wilden, störrigen Ziegenböcke Bild der bösen Menschen.[7]) Die Redeweise, daß der eine Theil der gesonderten Menschen zur rechten, der andere zur linken Seite werde aufgestellt werden, soll zunächst nur die Thatsache ankündigen, daß die Einen zum Heile, die Anderen zum Verderben gelangen werden,[8]) da die rechte Seite Ehre und Glück, die linke aber Unglück bedeutete.[9]) Selbst wenn man die Worte buchstäblich faßt, steht die Aussage Pauli,[10]) daß die Gerechten dem wiederkommenden Heiland in die Lüfte entgegenschweben werden, mit ihnen nicht im Widerspruch, weil der Apostel ein der Abhaltung des Gerichtes vorangehendes Moment im Auge hat.

V. 34. Inhalt des Urtheilsspruches. Der Menschensohn als königlicher Richter wird zu den auf der rechten Seite Stehenden sprechen: „Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmet in Besitz das euch von Grundlegung der Welt an bereitete Reich.“ Die Angeredeten werden „Gesegnete des Vaters“ genannt, weil Gott Vater sie durch Jesum Christum mit den himmlischen Heilsgütern gesegnet hat,[1]) und weil sie jetzt im Begriffe stehen, wegen ihrer treuen Mitwirkung mit den verliehenen Segensgütern in das Messiasreich der Vollendung einzugehen.[2]) ἀπὸ καταβολῆς κόσμου = a constitutione mundi. Der Ausdruck ist weder gleich mit πρὸ καταβολῆς κόσμου = vor Grundlegung der Welt, d. h. von Ewigkeit, noch in diesem Sinne zu deuten,[3]) sondern in der strengen Wortbedeutung festzuhalten. Der Rathschluß der Be-

---

[5]) Hieron., Euthym., Weiß. — [6]) Auch Joh. 3, 18 kann nicht gegen die Universalität des Weltgerichtes geltend gemacht werden. Vgl. dazu Comm. zur Stelle. — [7]) Vgl. Ezech. 34, 17 ff. — [8]) Vgl. zur Sache Joh. 5, 29. — [9]) Ueber den Vorzug der rechten Seite vor der linken bei den Juden vgl. Wünsche zur Stelle; dazu noch Kraus' Realencykl. 2, 682—684. — [10]) 1 Thess. 4, 17.

V. 34. [1]) Vgl. Ephes. 1, 3. — [2]) Zu κληρονομεῖν vgl. 5, 4; 19, 29. — [3]) Jans.: plus significat quam edicit, ut per longissimum rei creatae spatium aeternitatem captui hominis infirmo insinuet. —

seligung ist von Ewigkeit gefaßt, die Ausführung desselben, die Bereitung des Reiches, gehört zur Schöpfung, und fällt mit dieser zusammen.[4])

V. 35. 36. Motivirung der in Bezug auf die Gesegneten des Vaters getroffene Entscheidung: sie haben den Herrn gespeist, getränkt, aufgenommen, bekleidet und besucht.[1]) Weil nach der ausdrücklichen Lehre des Heilandes[2]) der Richterspruch beim letzten Gerichte nach dem gesammten sittlichen Verhalten gefällt werden wird, und weil bei anderen Gelegenheiten entsprechend dem Redezusammenhange andere Normen für das Gerichtsverfahren namhaft gemacht werden,[3]) so ist es zweifellos, daß an unserer Stelle die Werke der Mildthätigkeit gegen den Mitmenschen nur beispielsweise für die guten Werke überhaupt genannt sind. Darüber herrscht unter den Vätern und Erklärern Uebereinstimmung. Verschiedene Gründe werden dafür angeführt, daß gerade die Werke der Nächstenliebe genannt werden. Der nächste Grund dürfte in der hohen Bedeutung der werkthätigen Nächstenliebe liegen, welche das charakteristische Merkmal der Jüngerschaft Jesu bildet,[4]) welche die Erfüllung des Gesetzes ist[5]) und beweist, daß wir auch wahre Gottesliebe haben.[6]) Dann wollte Jesus durch diesen Zug der eschatologischen Rede den Gläubigen aller Zeiten bekanntgeben, wie sehr er die Armen schätzt und welchen hohen Werth in seinen Augen die Werke der Barmherzigkeit haben.[7])

V. 37—39. Entgegnung der Erwählten: „Herr! wann sahen wir dich hungern und speisten dich? . . .“ So werden sie sprechen, weil sie die genannten Liebesdienste den Armen und nicht Christo selbst erwiesen haben, und weil sie in ihrer tiefen Demuth, ungeachtet der Versicherung des Herrn (vgl. 10, 40), es nicht wagen, die den Armen um Christo willen erwiesenen Liebesdienste als dem Herrn selbst erwiesen anzusehen.

---

[4]) Vgl. Schegg, Schanz, Knabenb.

V. 35. 36. [1]) συνάγειν = secum ducere, scl. in domum suam, i. e. hospitio excipere. Auch das colligere der Vulg. findet sich noch im Cod. Theodos. und bei Cyprian in der Bedeutung suscipere, excipere (vgl. Hagen 97). — ἐπισκέπτεσθαί τινα = Jemanden besuchen, um sich seiner anzunehmen. — περιβάλλειν τινά = Jemanden bekleiden. — [2]) Vgl. 16, 27. — [3]) Vgl. 12, 36, dazu 10, 41. 42. — [4]) Vgl. Joh. 13, 35. — [5]) Röm. 13, 8; Gal. 5, 14. — [6]) 1 Joh. 4, 20. — [7]) Vgl. noch Comm. von Knabenb., dazu Eschatologie von Oswald 366, von Atzberger 362 ff.

V. 40. Antwort Jesu, welche eine nähere Erklärung zu dem V. 35. 36 Gesagten bietet. „In dem Maße,[1]) als ihr gethan habt Einem von diesen meinen geringsten Brüdern (nämlich die vorhererwähnten Liebeswerke), habt ihr mir gethan.“ Die ἀδελφοί sind die Gläubigen überhaupt und nicht speciell die Apostel. Sie werden minimi genannt, weil sie die Armen im Geiste, die in den Augen der Welt Niedrigen, Verachteten und die Verfolgten sind; jetzt aber sind sie um Christi Thron geschaart, um die ihnen gemachten Verheißungen zu empfangen. Die Stelle belehrt uns über den großen Wert der Werke der Barmherzigkeit sowie über die Intention, in der sie zu üben sind. — Die Frage, ob die Rede der Gerechten und die Gegenrede der Verdammten von einem wirklichen, hörbaren Sprechen zu verstehen oder als innere Vorgänge zu fassen sind, wird meistens im zweiten Sinne beantwortet.[2]) Das göttliche Licht werde plötzlich die Menschen so erleuchten, daß jeder sowohl seine eigenen Tugenden oder Sünden als auch die aller Mitmenschen erkennen, und daß damit das göttliche Gericht derart als ein gerechtes anerkannt werde, daß jeder Widerspruch dagegen ausgeschlossen sei.[3]) Dagegen meint Cornelius a Lapide, daß der göttliche Richter das Schlußurtheil nicht mentaliter, sondern mündlich, voce sensibili, sprechen werde. Atzberger hält die Annahme nicht für unangemessen, daß der Richter die Tugend der Barmherzigkeit und ihr Gegentheil allgemein zur Sprache bringe, nur mündliche Verhandlungen mit einzelnen seien ausgeschlossen.

V. 41. Urtheilsspruch über die zur Linken Stehenden. Sie müssen fort von Christo, bei dem allein Seligkeit, außer dem nur Unseligkeit ist: „Gehet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist.“ Sie werden Verfluchte genannt; der Ausdruck steht im Gegensatze zu Gesegnete des Vaters (V. 41); und es fehlt hier die Näherbestimmung durch patris mei, weil Gott, der Vater des Erlösers, nur segnet, und den Fluch der Mensch selbst durch seine bösen Werke sich bereitet.[1]) Der Ort, wohin sich die Ver-

V. 40. [1]) ἐφ' ὅσον bedeutet zwar auch quamdiu (vgl. 9, 15), hier aber fordert der Zusammenhang die Bedeutung in quantum. — [2]) Jans.: respondebunt non tam ore quam animo. — [3]) August. de civ. Dei 20, 14: fiet enim virtute divina, ut cuique opera sua vel bona vel mala in memoriam revocentur et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam.

V. 41. [1]) Chrys. hom. 79: οὐκέτι ὑπὸ τοῦ πατρός· οὐ γὰρ αὐτὸς αὐτοὺς κατηράσατο, ἀλλὰ τὰ οἰκεῖα ἔργα. —

fluchten begeben müssen, ist die Hölle mit ihrem „ewigen Feuer". Von diesem sagt der Heiland nicht: es ist „euch" bereitet, sondern: dem Teufel und seinen Engeln.[2]) Dem Teufel ist zunächst das ewige Höllenfeuer bereitet; dem Menschen nur dann, wenn er sich freiwillig in den Dienst des Teufels begibt und darin bis ans Lebensende verbleibt.

V. 42. 43. Die Begründung des Strafurtheils über die Verdammten ist ganz analog jener des Segensspruches über die Beseligten.

V. 44. 45. Die Verfluchten versuchen sich zu rechtfertigen durch die Ausrede, daß sie nie Gelegenheit gehabt hätten, Jesu Liebesdienste zu erweisen. Die Aeußerung lautet wie bei den Gesegneten des Vaters, aber die Quelle derselben ist nicht Demuth, sondern Hochmuth, welcher die Verfluchten antreibt, gleichsam als Ankläger gegen den göttlichen Richter aufzutreten.[1]) Vergebens werden sich beim Weltgerichte mit den im V. 44 enthaltenen Worten die bloßen Namenschristen und alle Ungläubigen, welche die ihnen bekannt gewordene Heilsbotschaft nicht angenommen haben, zu rechtfertigen versuchen.

V. 46. Vollzug des über die Gesegneten und Verfluchten gefällten Richterspruches: „Und es werden diese hingehen in ewige Strafe, die Gerechten aber in ewiges Leben." κόλασις = castigatio, poena (Vulg. supplicium) bezeichnet allgemein die Strafe, welche die Verdammten zu erleiden haben.[1]) Nicht blos der Ausdruck „ewige Strafe", sondern auch die Gegenüberstellung von „ewige Strafe" und „ewiges Leben" lehrt, daß die Verdammung eine definitive, eine unabänderliche ist. Damit ist die von Origenes vorgetragene Lehre von der ἀποκατάστασις τῶν πάντων unvereinbar.[2])

---

[2]) a Lap.: i. e. hominibus, daemonis factum et inobedientiam imitantibus.

V. 44. 45. [1]) Auct. op. imperf.: in judicio stant et adhuc peccare non cessant.

V. 46. [1]) Cyprian u. Aug. haben dafür combustio (ambustio), wodurch die Art der Strafe bezeichnet wird. Vgl. 3, 12. — [2]) Beda zur Stelle: frustra Origenes post multa annorum curricula impiis, nec non et diabolo de inferno spondet liberationem, cum Dominus supplicium aeternum esse praedicavit.

Alphabetisches Register.

(Das Register wurde von meinen Schülern, den Herren Theologen Innitzer und Ettl, welche auch bei Besorgung der Correctur mitgewirkt haben, mit Fleiß und Umsicht angefertigt.)

A

Abel, an ihm wurde die erste Blutthat begangen 376.
Abraham, seine Stellung und Bedeutung in der Genealogie 1 f.; die Abstammung von ihm gibt allein keine Berechtigung zur Erlangung des messianischen Heiles 40; er ist Glaubensvorbild für die Heiden 137.
Adler, wo immer das Aas ist, versammeln sich die Adler, Bedeutung und Auslegungen des Bildes 391.
Aegypten, seine Bedeutung als Aufenthaltsort des Jesukindes 27, Dauer des Aufenthaltes verschieden angenommen 28 f.
Aehrenpflücken am Sabbat 194 ff.
Aergerniß, selig, wer an mir nicht Aergerniß nimmt 183; Weheruf Jesu über die Menschheit wegen der Aergernisse; wie sich die Menschen davor hüten sollen, Aergerniß zu geben 286 ff.
Allegorische Deutung des Seewunders Christi 242 f.
Allwissenheit Gottes 102, Christi 190 f.
Almosen müssen im Verborgenen gegeben werden 101.
Alphaeus, siehe Jacobus minor.
Amen, Bedeutung und Anwendung 76.
Andreas, Bruder Petri und Apostel, Name und Stellung in der Reihenfolge 165.
Antiochus Epiphanes 387.
Antipas, Herodes Antipas, Sohn Herodes' des Großen, Titel und Erbe 32 f.; er erhält Kunde über Jesu Wirken 233 f., läßt den Täufer enthaupten 234 ff.; sein Königstitel 236.
Apokatastasis, irrige Lehre des Origenes 413.
Apostel, Etymologie und Bedeutung des Namens 163 f., Apostelverzeichniß 164 ff., wie viele Verzeichnisse die hl. Schrift enthält 163 f., Grund der Zwölfzahl das.; vom Herrn selig gepriesen wegen der Verfolgung um seinetwillen 71 f., über Berufsaufgabe und Pflicht der Berufstreue in allen Lebenslagen belehrt 72 ff.; ihre Herbeirufung und Ausrüstung mit Wunderkraft, Belehrung für die bevorstehende Aussendung 162 f., Instructionsrede an sie 167 ff.; warum sie zuerst zu den Juden gehen sollen 168, sie dürfen nicht besorgt sein um Lebensunterhalt 168 f., welcher Eigenschaften sie bedürfen 172; sie sind das Licht der Welt 73 ff., Friedenbringer 170, Gegenstand besonderer Vorsorge Gottes 177, im Besitze einer hohen Würde, die gläubige Aufnahme der Apostel kommt der Aufnahme Christi gleich 180; in ihrer jetzigen Verfassung freilich für die Lehre Jesu noch νήπιοι 192; Verheißung der Ertheilung der Binde- und Lösegewalt 292.
Arbeiter ist seiner Speise werth 169.
Arcandisciplin, ihre biblische Begründung 124.
Archelaus, Sohn Herodes' des Großen, Titel und Erbe 32.
Aretas König 234 f.
Argumentatio ex concessis vom Herrn angewandt 154, 203; a maiori ad minus 312, a minori ad maius (ein Beispiel) 207.
Aristobulus, Sohn Herodes' des Großen 235.
Armen, die, welche vom Herrn selig gepriesen werden 65, ihnen wird das Evangelium gepredigt 183.
As, römische Kupfermünze, siehe Münzen.
Asaph, Prophet 224.
Auferstehung, der Todten 137, auch der Bösen 171; Jesu Auferstehung ist

das Zeichen des Jonas 208; Frage der Sadducäer darüber 357 ff.; Lehre der Schrift 359 f.
Auge, Leuchte des Körpers, seine Gesundheit Bild der Qualität des Geistesauges 115 f.; das reine Geistesauge schaut Gott auf Erden 69 f.
Augustinus, der hl., über die Lästerung gegen den hl. Geist 205.
Auranitis 33.
Aussatz, worin er besteht 132, Heilung eines Aussätzigen 132 ff., Vorschrift über Absonderung und Reinerklärung durch die Priester 133.
Axt, die an die Wurzel gelegt ist, Deutung der Bildrede 40 f.

B

Balken im eigenen Auge 123.
Baptista, siehe Johannes der Täufer.
Barachias, Baruch, siehe Zacharias.
Barmherzigkeit, worin sie besteht, Seligpreisung der Barmherzigen 68 f., Aufforderung Christi, Barmherzigkeit zu lernen 154, Werke der leiblichen Barmherzigkeit 411, ihr Werth und die Intention, in der sie zu üben sind 412.
Bartholomäus, Apostel, Name 165.
Battus, βαττολογεῖν 103.
Becher, ein Becher frischen Wassers zur Bezeichnung des kleinsten Liebesdienstes 180 f., bildliche Bezeichnung des Lebensloses, besonders für Leid und Schmerz 322 f.
Beelzebul(b), Form, Ableitung und Bedeutung des Wortes 176, Jesus treibt durch B. den Obersten der Dämonen aus 202 f.
Beharrlichkeit 385.
Benedictus, Gebenedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn 379 f.; Gesegnete des Vaters 410.
Berenike 235.
Berg der Versuchung 52 f., der Seligkeiten 63.
Bergpredigt, Situation, Zeit und Umstände 63 ff., Inhalt 65 ff.
Bethanien bei Jerusalem 329, 337.
Bethlehem Juda, Name und etymologische Bedeutung, Lage der Stadt 18 f., Grab Rachels 30, Mord der Kinder 29 ff.
Bethphage, etymologische Bedeutung des Namens und Lage des Ortes 328 f.
Bethsabee 3 f.
Bethsaida, 1. Bethsaida Galiläas, Geburtsort Petri 138, Lage und heutiger Zustand 190; 2. Bethsaida Julias, Lage, Wirken Jesu daselbst 238.
Binden und **Lösen,** Bedeutung des Ausdruckes 266.
Bittgebet, Aufmunterung dazu 124 ff.
Blasphemie, Gotteslästerung 204 f.
Blindenheilungen, 138, 161, 326 ff.
Blutfluß 159.
Bräutigam und Brautführer, Bedeutung der Bildrede 156, Söhne des Brautgemaches 155 f.
Brod, das tägliche 108 f., Brechen des Brodes bei der wunderbaren Speisung 239 f.; vgl. 244, 258; Brod der Kinder den Hündchen vorwerfen, Bedeutung der Bildrede 251 f.
Brüder Jesu, ihre Namen, ihr Verwandtschafts-Verhältniß zum Herrn 211 f., 230 ff.
Burg, Bild des Himmelreiches 127.
Buße thun, Bedeutung des Ausdruckes und des Wortes μετανοεῖν 35 f., Johannes der Täufer predigt Buße durch Wort und Beispiel 35 ff., diese ist nothwendig und unaufschiebbar 40; warum Jesus am Anfang seiner Lehrthätigkeit zur Buße auffordert 59.

C

Caesarea Philippi, ursprünglicher Name, Grund des Namens, Lage 259 f.
Ceremonialgesetz, wie Christus es erfüllte 76, Berechtigung der Apostel, es zu abrogiren 78.
Chân Minye, siehe Bethsaida Galiläas.
Charismen, außerordentliche Gnadengaben 130.
Chorazin, Lage und Name der Ruinen 190.
Christus, Jesus, Messias, etymologische Bedeutung dieser Namen und Verhältniß derselben zu einander 2; er hat als gesetzlicher Erbe Josephs theokratisches Anrecht auf ewiges Königthum 7; seine wunderbare Herkunft 9 ff.; Erstgeborener Mariens 15 f.; er ist das Reis aus der Wurzel Jesse, Nazaräer 34; Spender der Feuer- und Geistestaufe 42, 44, künftiger Richter der Menschen 43; als Messias manifestirt und als Sohn Gottes proclamirt 45 ff.; sein erstes Auftreten in Galiläa 55 ff., Predigt in Galiläa 59, Lehr- und Heilsthätigkeit daselbst 61 f.;

er ist der Menachem, Tröster Israels 67, der Friedensstifter zwischen Gott und den Menschen, Urheber der Kindschaft Gottes, das hohe Gut der Gerechtigkeit 70, Vollender des Gesetzes und der Propheten 75 ff., Gesetzgeber 81, Vollender des Gesetzes 82, 85, 88, 90; Wunderthäter 131 ff.; ihm ist völlige Armuth eigen 141; er ist der erbarmungsvolle Erlöser aus diabolischer Gewalt 147 ff., der Herzenskundige 150, der Arzt für die geistig kranke Menschheit 154, der Bräutigam, sein Weilen auf Erden die Freudezeit des Brautwerbens 156; Bezeichnung und Anrede als Sohn Davids 161, 201, 363, als Apostel 163, als der Kommende 182, Knecht Jehovas, auf den Gott seinen Geist legt 199 f., Herr Davids 363 f.; wie er als Friedensfürst das Schwert bringen konnte 178, seine Heilsthätigkeit beweist, daß er der verheißene Messias ist 182 f; er ist der Freund der Zöllner und Sünder 189; er allein kann wahre Gotteserkenntniß und das Heil vermitteln 192 f.; er ist größer als der Tempel 196; sanftmüthig und demüthig 193, 198 ff.; seine Aufgabe und Wirksamkeit als Messias, Erfolg derselben, Verhalten der Heidenvölker 200 f.; er ist der Ueberwinder des Satans 203 f., mehr als Jonas und Salomon 209; für den auferstandenen Täufer gehalten 234; er verbietet zu verkünden, daß er der Messias ist 267, kündigt dreimal sein Leiden an 267 f., 281, 321 f; Christus der Prophet 333, der Eckstein, Bedeutung desselben für die ungläubige Menschheit 345 ff.

Clemens' von Alexandrien christliche Grundsätze über den Reichthum 312.

Cognoscere, γιγνώσκειν, Bedeutung im biblischen Sprachgebrauch 130.

Concupiscenz, eine Quelle der Versuchung 111.

Corban 245.

D

Dämonen, Dämonische, Wesen der dämonischen Besessenheit 62, 146; die Macht, sie auszutreiben, von Christus als Charisma verliehen 130; der Herr treibt sie aus 144 ff., 161, 201 f.; Johannes hat einen Dämon 189; Dämonenaustreibungen durch jüdische Exorcisten 203, im Geiste Gottes durch Christum; was sie für diesen beweisen das.; die Qualen der Dämonen 146; das Schicksal eines Dämonischen als Gleichniß dargestellt 210; Dämonenaustreibung durch Gebet und Fasten 280.

David der König, Typus des Messias 4; Beispiele aus dem Leben Davids vom Herrn angeführt 195, 363 f.

Dekalog, Erklärung des 5. — 7. Gebotes 81 ff., 85 ff., 87 ff.

Dekapolis, Lage, Bevölkerung und Verhältniß zur römischen Oberherrschaft 62, vgl. 145, 253.

Demuth des Täufers 41 f., 44; Demüthige unter den Armen im Geiste verstanden 66; Demuth des Hauptmannes 135, des kananäischen Weibes 251 f.; sie ist Bedingung der Größe im Messiasreich 285, im Gegensatze zum Hochmuth der Schriftgelehrten von Christus gefordert 368 f., sie verleiht wahre Größe vor Gott 369.

Denar, siehe Münzen.

Doxologie beim Vaterunser 112.

Drachme, siehe Münzen.

Dscherasch, siehe Gerasa.

Ducka, Lage und Höhe des als Fastenortes Jesu bezeichneten Berges 48.

E

Ehe 87, das Verhältniß Jehovas zu seinem Volke als Ehe dargestellt, deshalb sind die Juden ein ehebrecherisches Geschlecht 208; Ehe und Ehelosigkeit 299 ff.; monogamischer Charakter der Ehe 301; Enthaltsamkeit ein Gnadengeschenk, Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen 305 f.; Belehrung Christi über den Ehebruch 85 ff., die Ehescheidung 87 ff.

Eid, Eidschwur 90 ff., Verbot desselben 91, Nothwendigkeit 93; Spitzfindigkeiten der Pharisäer beim Schwören 371 f.; Eidbruch, Meineid 90.

Ἐκκλησία, Vorkommen und Bedeutung des Ausdruckes 263.

Elias, seine Wiederkunft von den Juden erwartet, von Christus als Thatsache hingestellt 187 f., 272; sein Erscheinen bei der Verklärung 273, seine Wiederkunft vor der Parusie Christi in Person und Wirksamkeit des Täufers 276.

Elle, Längenmaß; dem Lebensalter eine Elle zu setzen 118.

Emmanuel, etymologische Bedeutung des Namens 15.
Engel, ein Engel offenbart Joseph das Geheimniß der Menschwerdung Christi 12 f., fordert ihn zur Flucht nach Aegypten auf 27, nach Israel zurückzukehren 31 f.; Dienstleistungen der Engel nach der Versuchung 54; Christus bestätigt die A. T. Lehre vom Dienste der Engel; sie schauen das Angesicht Gottes, Lehre vom Schutzengel 287 f.; Aufgabe der Engel beim Weltgerichte 225 f., 394, Theilnahme am Gerichte 409.
Epha, Maß für trockene Gegenstände 223.
Erfüllen, verschiedene Bedeutungen 76.
Erlösung durch stellvertretende Hingabe des Lebens 326.
Erstgeborener, absolute Bezeichnung des einziggeborenen Sohnes Marias 16 f.
Eschatologische Rede Jesu 381 ff.
Essen mit ungewaschenen Händen 244 f., 249.
Ethnarch 32.
Eunuchen, in verschiedener Bedeutung 305.
Evangelium, die Apostel sollen in der Verkündigung des Evangeliums ausharren 174, 176; dieses wird trotz aller Befeindung zum siegreichen Durchbruch gelangen 176; die Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde ist ein Vorzeichen der Wiederkunft Christi 386.

F

Fabel, Begriff, Unterschied von Parabel 214.
Familienstädte 23.
Fasten im A. T., öffentliche und Privatfasten, von den Pharisäern mit äußeren Trauerzeichen verbunden 112 f.; Fasten der Jünger Jesu 155 ff.; Ausdruck innerer Trauer, durch göttliches Gebot vorgeschrieben 156.
Fegefeuer, eine Beweisstelle der Lehre vom Fegefeuer 205 f.
Feigenbaum, die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes, deren symbolisch-typischer Charakter 337 ff., verschiedene Feigenarten 338.
Feindesliebe der Juden nach pharisäischer Gesetzes-Interpretation 95, 97; Gebot der Feindesliebe im Christenthum 98, ihre Bethätigung, Motive 98 f.; sie ist eine Manifestation der Kindschaft Gottes 99.
Feuertaufe, welche Christus spendet; verschiedene Erklärungen des Ausdruckes 42.
Fieber und sofortige Heilung 138 f.
Finsterniß außerhalb des erleuchteten Speisesaales, Ausdruck der poena damni 137; geistige und sittliche in Folge Strebens nach irdischen Gütern 115 f.
Flucht, der Herr gebietet sie den Aposteln, Erlaubtheit der Flucht für die Seelenhirten 173 f., die Christen sollen vor der Zerstörung Jerusalems schleunig aus der Stadt fliehen 387 f.
Frauen in der Genealogie 3.
Friede im christlichen Sinne, den die Apostel wünschen sollen und vermitteln können, Friedensgruß in deren Sendschreiben 170; den die Weltmenschen suchen 178; Friedfertige selig gepriesen 70, Friedenskuß in der alten Kirche 84.
Früchte der falschen Propheten 128 f.; an den Früchten erkennt man den Baum 206.
Fürstenstädte, siehe Familienstädte.

G

Gadara 144 f.
Galilaea gentium 58, Städte Galiläas 190.
Gebet, Mißbrauch der Pharisäer 102, wie es in rechter Weise verrichtet werden soll 102 f., Warnung vor Ostentation kein Verbot des öffentlichen Gebetes 102 f., Vielgeschwätzigkeit der Heiden 103, Zweck und Nothwendigkeit des Gebetes, Gebetsmuster 104, Dankgebet des Herrn 191 f., bei der Speisung der Fünftausend 239, Gebet in der Einsamkeit 240; Gebetsriemen der Juden 367.
Gebot, Bestrafung der Uebertretung der geringsten Gebote 78 f.; die Gebote enthalten den Willen Gottes 308; das größte Gebot 360 ff., die sieben noachischen Gebote 371.
Gehenna, Etymologie u. Bezeichnung 83.
Geist, der Messias tauft im Geiste 42, der hl. Geist mit einer Taube verglichen 46, Herabkunft des hl. Geistes nur äußere Manifestation der Geistesmittheilung 47, Christus vom göttlichen Geiste in die Wüste geführt 48; der Geist des Vaters redet in den

Aposteln 173, Gott legt den Geist auf den Messias 199, Sünde wider den hl. Geist 204 f.
Genealogie, Zweck der Aufführung 1 f., Unterschied von der des hl. Lucas 7 f., Gliederung 8 f.
Generation, Fehlen von Generationen in der Genealogie 5; doppelsinniger Gebrauch des Wortes γενεά in der Prophetie über die Zerstörung Jerusalems und das Weltende 396.
Genesareth, auch See Galiläas oder Tiberias genannt, Depression, Größe und Umgebung 59 f.; Gefährlichkeit wegen häufiger Stürme 143, seine Städte 190; Jesu Wandeln auf dem See 240 f.; Landschaft Genesareth oder Genesar 243; vgl. 253 ff.
Gerasa, Lage und heutiger Name 144 ff.
Gerechtigkeit, was darunter zu verstehen 45, 68; selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit 68, selig, die um ihretwillen Verfolgung leiden 70; unvollkommene Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer 80; wie die rechte Gerechtigkeit der Jünger beschaffen sein soll 100 f.; Aufforderung zur Uebung der Gerechtigkeit 114 ff.; Gerechtigkeit Gottes zu erstreben, ist höchste Aufgabe des Christen 120; Gerechte werden die Befolger des Evangeliums genannt 180, ihre Auszeichnung am Tage des Gerichtes 226.
Gergesa 144 f.
Gericht, Gerichtsinstanzen der Juden und ihr Wirkungskreis 82; κρίσις, lex evangelica 200, der Messias wird das Gericht zum Siege bringen 200 f., Gericht am Weltende 225 f., 270 f., Schilderung des Vorganges 408 ff.
Gersa, siehe Gergesa.
Gesetz, das Gesetz Mosis vom Herrn nicht aufgehoben, sondern erfüllt 75 ff., wie Christus das Moral- und Ceremonialgesetz erfüllte 76, ewiger Bestand des A. T. Gesetzes 77, damit vereinbar die Abrogirung des Ceremonialgesetzes 78; das vollendete Gesetz ist auch in den kleinsten Theilen zu halten 78 f.; unvollkommene Erfüllung von Seite der Pharisäer, christliche Gesetzeserfüllung 80, Interpretation Christi 81; das Gesetz eine Prophetie auf das Messiasreich 187, Gesetz und zweifelhafte Interpretation 195; Rücksichtnahme auf den Geist des Gesetzes und äußere Umstände 196.
Ghor, das kleine, Ausdehnung und Lage des Landstriches; Bedeutung des Namens 37, el Ghuwêr 243.
Glaube, Glaube allein schützt nicht vor Verwerfung 129 f.; Glaubensfestigkeit des Hauptmannes von Kapharnaum vom Herrn gelobt 135 f.; Jesu Lehre findet Glauben 191 f.
Gleichniß, siehe Parabel.
Gomorrha, Strafgericht über Sodoma und Gomorrha, Vorbild des strengen Gerichtes über die Gottlosen 171, 191.
Gräber, übertünchte Gräber, Grund der Bezeichnung 374.
Gürtel bei den Orientalen 169.
Gutes, das Gute und seine letzte Quelle, Gott, 308.

H

Hades, in den Hades hinabsteigen 191, Bedeutung 264 f.
Händeauflegung, der Herr legt den Kindern die Hände auf, symbolische Bedeutung 306 f.
Haß um des Namens Christi willen erfahren 174.
Hauptmann von Kapharnaum 134 ff.; seine Bedeutung als Repräsentant der Heidenwelt 136.
Haus, das auf Felsen und das auf Sand gebaute, ein Bild des Glaubensgebäudes, 130 f.
Heiden, prophetischer Hinweis auf ihre Bekehrung 40; ihre Vielgeschwätzigkeit beim Beten vom Herrn getadelt 103; Verheißung der Aufnahme in's Messiasreich 136; sie sind von der Predigt der ersten Aussendung ausgeschlossen 167; Verbot des Umganges mit den Heiden 171; ihr Verhalten gegen die Wirksamkeit des Messias 200 f., bildlicher Ausdruck dafür 251.
Heiligung des Namens Gottes 106.
Heilsgüter, messianische, unter dem Bilde von Speise und Trank 68.
Herodes Antipas, siehe Antipas.
Herodes der Große, Dauer seiner Regierung 18; Verhalten bei der Ankunft der Magier 21 f., Pläne gegen das Jesukind 24, er veranlaßt den Kindermord 29 ff.; sein Tod, Verhandlungen über das Erbe 32 f.; vgl. Machärus.
Herodes Philippus, siehe Philippus.
Herodianer, politische Partei 354.
Herodias, Gemahlin d. Philippus 234 ff.
Herr, κύριος, Bezeichnung des Messias, Bedeutung 129; 132, 135.

Herz, Verdorbenheit des Herzens der Pharisäer 206; Herz der Erde 208, Quelle des Bösen 249, Herzenshärte der Juden 303.
Heuchelei, Grund des Richtens des Nebenmenschen 113.
Heulen und Zähneknirschen, Bild der poena sensus 137.
Heuschrecken, Arten u. Verwendung 37.
Hillel, Rabbi, 88, 300.
Himmel, Wohnung Gottes 106, die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden 393.
Himmelreich, Bedeutung des Ausdruckes, Form bei den übrigen Evangelisten 35; es leidet Gewalt 187, ist nahe 168; Parabeln vom Himmelreich 212 ff., Geheimnisse des Himmelreiches 216; das übrige siehe unter Messiasreich.
Hinnom, Thal 83.
Hirt und verlorenes Schaf 289.
Hochzeitsbrauch, ein Hochzeitsbrauch bei den Juden 401.
Hölle, Ewigkeit der Höllenstrafen 43, 225, 413; Höllensohn 371, Höllenfeuer, dem Teufel und seinen Engeln bereitet, 412 f.
Hosanna 332 f.

J

Jacobus der Aeltere, Bruder des Johannes, Apostel, Beiname 165, 231 f.
Jacobus der Jüngere, Sohn des Alphäus, Apostel, Bruder Jesu 166, 231 ff.
Jairus 158 ff.
Jericho, etymologische Bedeutung des Namens, Lage und heutiger Name 326 f.
Jerusalem, die heilige Stadt 51; Einzug Christi in Jerusalem 328 ff.; Weissagung des Unterganges 386 ff.
Jesus, siehe Christus.
Joch, das Joch des Herrn ist leicht 193.
Johannes, der Apostel und Liebesjünger, Namensbeilegung 165.
Johannes der Täufer, der prophetisch verkündete Vorläufer des Messias 34 ff.; Zeit und Ort seiner Wirksamkeit 35, Nahrung und Kleidung 36 f., Erfolg seiner Bußpredigt 37 f.; seine Demuth 41 f., 44, Gefangennahme und Einkerkerung 56; er sendet Jünger an Jesus 181 ff., Zeugniß Jesu über Johannes 184 ff., er ist die größte Persönlichkeit des A. T. 185 f., Endtermin prophetischer Weissagung, der Elias, der kommen wird 187; sein ascetisches Leben 189, Enthauptung 233 f.
Johannesjünger stellen Jesum wegen des Nichtfastens seiner Jünger zur Rede 155 ff.
Jonas, das Zeichen des Jonas, 208 f.
Joseph, der Bräutigam Mariens und Nährvater Christi; seine Abstammung von David nach der Genealogie 6; sein Verhältniß zu Jacob und Heli nach den Evangelisten 8, Bräutigam und Gemahl Mariens 6, 11; Andeutung, daß er nicht Vater Jesu ist 16, 28; Sohn Davids 12, der Gerechte genannt 11, will Maria heimlich entlassen 11, nimmt sie über himmlischen Auftrag zur Ehe 12 f.; Weisung, nach Aegypten zu fliehen 27, sein unbedingter Gehorsam 28, Rückkehr nach Israel 32; sein Verhältniß zu den Brüdern Jesu 233.
Joseph, Bruder Jesu 230 ff.
Jota, kein Jota am Gesetze wird vergehen 76 f.
Isaak und Jacob, Glaubensvorbilder für die Heiden 137.
Israel, das Volk 23, Ehrenname für Palästina 32, Haus Israel 167 f.; die zwölf Stämme Israels werden von den Aposteln gerichtet werden 314.
Juda = Provinz Judäa 17, 33; Judäa im engeren und weiteren Sinn 388.
Judaismus eignet sich nicht für die neue Heilsordnung 157.
Judas Jacobi, Bruder des Jacobus minor, auch Thaddäus genannt 166, 230 ff.
Judas Iscariot, etymologische Bedeutung des Namens 166, warum ihn der Herr in die Zahl der Apostel aufgenommen 166 f.
Juden, ihr Eigensinn und ihre Launenhaftigkeit vom Herrn gerügt 188, ihre Herzenshärte 303.
Jünger Jesu, Berufung der ersten Jünger 59 ff., eine wievielfache Berufung zu unterscheiden 60 f., Jünger im weitern Sinn 63; Geringste genannt 180, 412; Söhne der Weisheit 189, nicht an das Sabbatgesetz gebunden 195 f., einige Jünger werden bis zur Wiederkunft Christi den Tod nicht kosten 270 f.; Rangstreit der

Jünger 284 ff.; unerläßliche Eigenschaften 399.
Jüngling, der reiche 307 ff.
Jungfrau, Bedeutung des Wortes in der Prophetie des Isaias 14, die Jungfrauen als Bild der Gläubigen 401; — Jungfräulichkeit 69, freiwillige 305 f.
Jus talionis 94.

K

Kaiser, gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist 356.
Kameel, Bedeutung der bildlichen Redeweise vom Hindurchgehen des Kameels durch ein Nadelöhr 311; verschiedene Deutungen von κάμιλος und ῥάφις 312; Kameele verschlucken 373; Kameelhaar zur Bereitung feiner und grober Stoffe 36.
Kananäer, siehe Simon der Eiferer.
Kananäisches Weib, ihr Glaube und ihre Erhörung 249 ff.
Kapharnaum, Name und Lage der Stadt, Bedeutung und heutiger Name 57, gewöhnlicher Wohnort Jesu in Galiläa 57 f.; Wohnort des Petrus und Andreas 138, wahrscheinlicher Ort der Instructionsrede und Aussendung der Apostel 182; Weissagung seiner Vernichtung und Verdammung durch den Herrn 191; Jesus in Kapharnaum 149 ff., 152 ff., 197 ff., 211, 224 f., 281.
Kelch, siehe Becher.
Kelter 343.
Kersa 145.
Kidron 35.
Kind, inwiefern die Friedfertigen Kinder Gottes genannt werden 70; das Kind in der Mitte der Jünger (Ignatius) 285; wer ein Kind in meinem Namen aufnimmt, nimmt mich auf 285 f.; Strafankündigung für die, welche die Kinder ärgern 286; Kinder vom Herrn gesegnet 306 f.
Kindertaufe, biblische Beweisstelle dafür 307.
Kirche, eine Prophetie auf die Geschicke der Kirche 124; Autorität der Kirche und Folge der Widersetzlichkeit gegen sie 291 f.
Kleider, die weichliche Kleider tragen 185; auf alte Kleider näht man keinen neuen Fleck, Bedeutung der Bildrede 156.
Kleingläubigkeit der Jünger beim Seesturm 143, in ängstlicher Sorge um Kleidung 119.
Klopas, Alphäus, siehe Jacobus der Jüngere.
Kreuz, bildliche Bezeichnung der Leiden, welche mit der Nachfolge Jesu verbunden sind 179, 269 ff.; durch diese Worte der Kreuzestod angedeutet 156, 179; es ist das Zeichen des Menschensohnes 394.
Κρίσις, siehe Gericht.
Küchlein und Henne, Deutung des Bildes 379.
Kurun Hattin, der Berg der Seligkeiten, Lage, Gestalt und Größe 63.

L

Lähmung, siehe Paralyse.
Lampen, die der Jungfrauen, Bild des Glaubens 402.
Leben, das ewige 413.
Lehrer der christlichen Kirche und ihr Verhalten gegen die geringsten Gebote 79, nothwendige Eigenschaften 229.
Leib, Verhältniß des gegenwärtigen zum zukünftigen Auferstehungsleibe 78, Zustand des verklärten Leibes der Gerechten 236.
Leidensankündigungen, die erste 267 f., die zweite 281, die dritte 321 f.
Letzte, die Letzten werden Erste sein 318 ff.
Levi, siehe Matthäus.
Leviratsehen in der Genealogie 6, 8.
Liebe, Schranke der Liebe im A. T. 97; Christusliebe Grundlage der Eltern-, Kindes- und Verwandtenliebe 179; Mangel an Liebe gegen den Nebenmenschen 196; siehe auch Feindesliebe, Nächstenliebe und Barmherzigkeit.
Libellus repudii, siehe Scheidebrief.
Licht der Welt, Bezeichnung des Messias und seiner Heilsgüter 59, mittelbar der Jünger 73; diese sollen ihr Licht leuchten lassen 74 f.
Lilien und Gras des Feldes in ihrer Pracht und Hinfälligkeit 119.
Lohn, die Heuchler haben ihren Lohn schon vorweg 101; Lohn für Verfolgung um Christi willen 71 f., für die Aufnahme der Jünger 179 f., für treue Verwaltung des apostolischen Amtes 400, 405.

M

Machärus, Lage, Bedeutung und jetziger Name, vgl. 236 f.
Märtyrer, warum sie auch Bekenner genannt werden 178.

Magedan, Lage und heutiger Name 254.
Magier, etymologische Bedeutung und Ableitung des Namens 18; Vaterland, Zahl und Würde der Magier 18 f.; wie sie zur Gewißheit der erfolgten Geburt des Königs der Juden kamen 20 f.; Verhandlung mit Herodes 23 f.; Huldigung, Bedeutung der dargebrachten Geschenke 25 f., Anbetung im Geburtsstalle, Rückkehr auf anderem Wege 25 ff.
Mahl, Theilnahme am Mahle als Bild des Genusses der himmlischen Seligkeit 137, Sitte der Orientalen, beim Mahle zu Tische zu liegen 153.
Makarismen, siehe Seligkeiten.
Malthake 234.
Mammon, Personification des Reichthums, Mammondienst mit Gottesdienst unvereinbar 116 f.
Maria, die Mutter Jesu; Form und etymologische Bedeutung des Namens 8; sie war eine Erbtochter, Davidischer Abstammung 7, zur Zeit der Empfängniß mit Joseph verlobt 10, Vermählung mit Joseph, Zeitangabe 15; ihre beständige Virginität 15 f.; in der wunderbaren Empfängniß Jesu geht an ihr die Prophetie des Isaias in Erfüllung 13 ff.; ihr Besuch bei Jesus in Kapharnaum 211 f.
— Maria, Schwester der Mutter Jesu, 166, 230 ff.
— Maria Magdalena 232.
— Mariamne 235.
Matareah, Aufenthalt der hl. Familie in Aegypten 28.
Matthäus, Apostel und Evangelist, auch Levi genannt, 152 ff., 165.
Meister, der Schüler ist nicht über dem Meister 175.
Menschenfurcht der Diener des Herrn 73.
Menschensohn, Selbstbezeichnung Jesu, Bedeutung und Gebrauch 141; er ist Herr des Sabbats 196, der Menschensohn in den Parabeln 225 f., Meinungen der Menge über den Menschensohn 260, er ist der Christus 261; sein Zeichen bei der Wiederkunft 394.
Messias, siehe Christus; Pseudo-Messiasse 383, 390.
Messiasreich, das Reich Gottes auf Erden, die Kirche; Verheißung der Besitznahme durch die Sanftmüthigen 67; Erbe der Friedfertigen 70; Verhältniß zur A. T. Gottesordnung 75 ff.; der Kleinste im Himmelreich 79; Reich der Vollendung 129; Verhalten seiner Glieder 121 ff.; Aufforderung zum Eintritt 127 ff.; Stellung zum Gesetze, siehe Gesetz; Erhabenheit über die A. T. Theokratie 186; Parabeln vom Gottesreiche 212 ff., Geheimnisse 216, Söhne des Messiasreiches 225, wahre Größe im Gottesreich 325.
Mine, siehe Münzen.
Mkaur, siehe Machärus.
Mondsüchtige 62.
Moralgesetz, siehe Gesetz.
Mord, 81 f.; der Bethlehemitischen Kinder 29 ff.
Moses' Erscheinung bei der Verklärung Christi 273.
Motten und Fraß vernichten die Schätze der Erde 114.
Mücken durchseihen, Ursprung und Bedeutung der Redensart 373.
Münzen in ihrem Werthe und Werthverhältnisse: Quadrans 205 f., Drachme, Doppeldrachme, attische, hebräische 281 f.; Denar 282, Sekel 282, Stater 283, Talent, Mine, Denar im heutigen Werthe, Sesterz 295, Silberdenar 317, als Steuermünze 355, As, Kupfermünze 177.
Mund, nicht, was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen 247 f.
Mythus, Unterschied von der Parabel 214.

N

Nachfolge Jesu, mit Selbstverleugnung und Kreuztragen verbunden 127, 269 ff.; Bedingungen 140; ἀκολουθεῖν, Jüngerschaft im engeren Sinne 153; höchste Aufgabe des Menschen, Wesen der wahren Nachfolge, freiwillige Hingabe des Lebens gefordert 179; sie verleiht dem Herzen Frieden und Ruhe der Seele 193, ihr Lohn 310, für die Apostel 313 ff.
Nachtwachen der Juden, Dauer und Zahl 241.
Nächstenliebe, sie wird verletzt durch unberufenes Richten des Verhaltens des Mitmenschen 122; geordnete Selbstliebe Norm der Nächstenliebe, in negativer Form im A. T. aufgestellt 126 f.; Lohn des geringsten Werkes der Nächstenliebe 181; sie ist ein Ausfluß der Gottesliebe 362, ihre Werke sind charakteristische Merkmale der Jüngerschaft Jesu 411.

Naim, Erweckung des Jünglings, Zeitangabe 183.
Name, Bedeutung der Ausdrucksweise: auf den Namen des Messias hoffen 200.
Nathanael, siehe Bartholomäus.
Nazaräer, verschiedene Namensformen und Erklärungen 33 f.
Nazareth, Lage und heutiger Name 33, Wohnort des Herrn 57, Jesu Lehrvortrag daselbst 229 f.
Nephthalim 58.
Netz, Fischernetz, verschiedene Arten 227, bildlicher Ausdruck, siehe Parabeln.
Niniviten werden die Juden verurtheilen 209.

O

Oberkleid, Name 388.
Oel, Bild guter Werke, speciell der Charitas 402.
Oelberg, Lage, Höhe und Entfernung von Jerusalem 383.
Ohren zu hören, Bedeutung des Ausdruckes 188.
Omkeis, siehe Gadara.
Otternbrut, Bedeutung 39, 206, 375.

P

Palästina, Typus des Messiasreiches 67.
Paneas, siehe Cäsarea Philippi.
Parabel, Etymologie und Begriff des Wortes 213; warum Jesus in Parabeln lehrte 215 f.; Parabeln: vom Säemann 214 ff., vom Unkraut unter dem Weizen 221 ff., Erklärung 224 ff.; vom Senfkorn 222, Sauerteig 223, vom verborgenen Schatze 226, von der kostbaren Perle 227, vom Fischnetze 227 ff.; vom Könige und dem unbarmherzigen Knechte 295 ff., von den Arbeitern im Weinberge 317 ff., Deutung 320 f.; von den zwei Söhnen 340 ff., von den aufrührerischen Winzern 343 ff.; von der königlichen Hochzeit 348 ff., den klugen und thörichten Jungfrauen 401 ff.; von den Talenten 404 ff., Deutung 407.
Paralyse, Lähmung, total oder partiell 62, 134 f.; Heilung eines Paralytischen 149 ff.
Parusie, siehe Wiederkunft.
Pascha, das zweite im öffentlichen Leben Jesu 194.
Pella 62, 388.
Peräa, τὸ πέραν, 32, 58, 140 ff., 253 ff., 257, 300, 308.
Perlen dürfen nicht vor die Schweine geworfen werden, Bedeutung 123 f.; die kostbare Perle, siehe Parabeln.
Petronilla, Tochter Petri 139.
Petrus (Simon), seine Schwiegermutter und sein Haus 138 f.; im Apostelverzeichniß an erster Stelle, Vorrang in der hl. Schrift 164; Namensbeilegung 165; Petrus wandelt auf dem See 241 f.; Bekenntniß der Gottheit Christi, welches Petrus in seinem und der Mitapostel Namen ablegt, vom Herrn approbirt, Seligpreisung Petri 261 f.; Verheißung des Primates Petri 262 ff.; Etymologie und Bedeutung des Namens Bar Jona 262; Verheißung, Beilegung und Erklärung des Namens Petrus 263 ff.; vom Herrn Satan genannt 268.
Pforte, die enge, zum Leben, die breite, zum Verderben 127 f., die Pforten der Hölle, Bild der Macht der Hölle 265.
Pharisäer, etymologische Bedeutung des Namens, Grund dieser Benennung, ihre religiös-politische Stellung 38; sie kommen zu Johannes, um sich taufen zu lassen 38 f., ihre sittliche Verfassung von Johannes scharf gerügt 39 f.; offenes Hervortreten der Feindschaft gegen Jesum 194 f., 197 ff.; ihr Urtheil über Jesu Teufelaustreibungen 161, 201; ihr widerspruchsvolles Urtheil über Jesum und sein Werk, eine nothwendige Folge ihres vergifteten Herzens 206; sie werfen Jesu den Verkehr mit Sündern vor 153 f., bekämpfen ihn in Galiläa 243 f.; als blinde Führer vom Herrn gekennzeichnet 248, sie fordern von ihm ein Zeichen 255 ff.; Jesu Strafrede gegen sie 365 ff., achtfacher Weheruf über die Pharisäer und Schriftgelehrten 369 ff.
Philippus, Apostel 165, 238 f.
Philippus der Tetrarch, Sohn Herodes' des Großen, sein Erbe 32 ff.
Philippus, Sohn Herodes' des Großen, Verwandtschaftsverhältniß 235.
Phönizien, Syrophönizien 250.
Posaunenschall beim Weltgericht, Bedeutung 395.
Prädestination der Bewohner von Sidon und Tyrus 191.
Präsens statt des Futurum gesetzt, Bedeutung 40.
Primat, siehe Petrus.

Propheten, die des A. T. wurden verfolgt 71, sie werden durch Christus nicht aufgehoben, sondern erfüllt 75 f.; falsche Propheten, Schilderung und Warnung 128 f., Weissagung des Auftretens 390; die Prophetie ein Charisma 130; Prophetie der Geschicke der Kirche, siehe Kirche; Propheten des N. T. sind die Verkünder des Evangeliums 180; Johannes mehr als Prophet, siehe Johannes der Täufer, Christus der Prophet, siehe Christus; Verbindung der Prophetie über die Zerstörung Jerusalems und das Weltende 271; Prophetenmord und Strafe 376.
Proselyten, Etymologie und Bedeutung 371.
Pseudo-Messiasse und -Propheten, Kennzeichen 383, 390.

Q

Quadrans, siehe Münzen.
Quarantania, Ort des Fastens Jesu, siehe Ducka.
Quaste des Oberkleides, wie viele und welche nach gesetzlicher Anordnung zu tragen waren 159.

R

Rabbi, ehrenvoller Titel der jüdischen Gesetzeslehrer 367.
Rachel 30.
Räthe, evangelische 305, Beweisstelle 309 f.
Rama, Lage und heutiger Name 30 f.
Rechte und linke Seite bei den Juden 410.
Reich, das wider sich selbst getheilt ist 202.
Reich Gottes, siehe Messiasreich.
Reichthum, Gefahren des Reichthums 311 f.; christliche Grundsätze über den Reichthum 312.
Reinheit des Herzens, worin sie besteht 69.
Reinigung, Reinigungserklärung vom Aussatze, Reinigungsopfer 133 f.; levitische Reinigungsgesetze, Geltung, Zweck und Aufhebung 247.
Richten, unberufenes, über den Nebenmenschen 121 ff.; Richten der Heiligen nicht blos ein comparatives 315.
Ritualgesetz, siehe Ceremonialgesetz.

S

Sabbat, Sabbatsgesetz und pharisäische Interpretation 139; Jesus besucht die Synagoge 138; Aehrenpflücken der Jünger 194 ff., Jesus Herr des Sabbats 195 f.; die Priester nicht an das Sabbatgesetz gebunden 196, Erlaubtheit von Krankenheilungen 197 f.; Sabbatweg 388.
Sadducäer, etymologische Bedeutung des Namens, ihre religiös-politische Stellung 38 f., das übrige siehe Pharisäer.
Salbung, bei den Juden Ausdruck festlicher Freude 113.
Salome, 1. Mutter der Zebedäiden 232, 322; 2. Tochter des Herodes Philippus 236.
Salz, bildliche Bezeichnung des Wesens und der Bedeutung der Jüngerschaft 72 f.
Samaria 32; Samaritaner, Ursprung des Volkes, Stellung zu den Juden und zum A. T. 167.
Same, Bild des Evangeliums 215, 219 ff.; guter Same, siehe Parabeln.
Sanftmüthige, Seligpreisung derselben 66 f.
Satan, siehe Teufel.
Saton, Maß für trockene Gegenstände 223.
Satzungen, überlieferte, der Juden 244, 246 f.
Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer 257 ff.
Schaf, Schafskleider, Bedeutung 128; Schafe ohne Hirten, bildliche Bezeichnung des geistigen Elendes 162; die verlorenen Schafe des Hauses Israel 167; die Apostel sind Schafe unter Wölfen 172; das verlorene und wiedergefundene 289; Schafe und Böcke beim letzten Gerichte 409.
Schammai, Rabbi, strenge Schule 87, 300.
Schatz, Schätze auf Erden, im Himmel, Motive, letztere zu sammeln 114 ff.; guter und schlechter Schatz 206; verborgener Schatz, siehe Parabeln.
Schauen Gottes, hienieden und im Jenseits 69 f.
Scheffel, Getreidemaß der Juden 74.
Scheidebrief, Name, Ausstellung, Inhalt 87 f.; durch ihn auch Verlöbnisse lösbar, daher heimliche Entlassung Mariens möglich 12; Zweck des Scheidebriefes 303.

Scheol 264.
Schilfrohr, Bedeutung der Bildrede 184 f.
Schlaf, der Tod vom Herrn Schlaf genannt 160; er ist ein Bild des Todes 402.
Schlüssel des Himmelreiches, Bedeutung des Bildes und des Symbols der Überreichung 265 f.
Schriftgelehrte, einer, der Jesu folgen will 140 f.; Strafrede Jesu gegen sie 365 ff.
Seele, Bezeichnung für irdisches Leben 179, sie retten und verlieren 269 f.
Seesturm, Stillung des Seesturmes 142.
Sekel, siehe Münzen.
Selbstverleugnung, siehe Nachfolge Jesu.
Seligkeiten, die acht 65 ff.
Seligpreisung der Jünger wegen der Verfolgung um Jesu willen 71 f.
Sesterz, siehe Münzen.
Sidon, siehe Tyrus.
Simon Bar Jona, siehe Petrus.
Simon der Eiferer, Apostel 166; Bruder Jesu genannt 230 ff.
Skythopolis 62.
Sodoma, siehe Gomorrha.
Sohn, niemand kennt den Sohn als der Vater; die Gotteserkenntniß der Menschen durch Offenbarung des Sohnes bedingt 193.
Sorge, ungeordnete und ängstliche, um Nahrung und Kleidung 117 f.
Sperlinge, zwei um einen Pfennig 177.
Splitter im Auge des Nächsten 123.
Stab der Apostel, Differenz mit dem Berichte des Marcus-Evangeliums 169.
Stadium, ein Längenmaß 388.
Stadt des Herrn, siehe Kapharnaum.
Stater, siehe Münzen; der Stater im Munde des Fisches 281 ff.
Staub von den Füßen schütteln, Bedeutung der symbolischen Handlung 170 f.
Stern der Weisen: er war kein natürlicher Stern, sondern ein durch höhere Kraft gewirktes Meteor nahe der Erde 20; andere Ansichten 20; inwiefern er den Magiern ein Zeichen der erfolgten Geburt des Messias war 20 f.; sein Verschwinden und Erscheinen 24 f.; die Sterne werden vom Himmel fallen 393.
Steuern, directe und indirecte 283; Steuerpächter und Steuereinnehmer, letztere verhaßt und verachtet 99; verfängliche Frage der Herodianer über die Steuerzahlung; Steuermünze 353 ff.
Sünde, Bitte um Nachlassung 109 f., Bedingung derselben Versöhnlichkeit mit dem Mitmenschen 110; sie ist Ursache körperlichen Elendes, ihre Sühnung schließt Befreiung von physischen Leiden in sich 139; Sündennachlassung bei der Heilung des Paralytischen 150.
Suggestion 54 f.
Supersubstantialis panis, ἐπιούσιος, 108 f.
Synagoge, Bestimmung und Entstehungszeit 61; Vorlesungen in derselben 81; die Apostel werden in Synagogen gegeißelt werden 172 f.; Jesus in der Synagoge zu Kapharnaum 197.
Synedrium, Sanhedrin, höchster Gerichtshof der Juden; seine Competenz, Zahl der Beisitzer, Entstehungszeit 23 f., 173; der Synedristen Frage um Jesu Vollmacht 339 f.
Synoptiker, ihr Verhältniß zu Johannes in der Anreihung des Berichtes der öffentlichen Wirksamkeit Jesu an die Versuchungsgeschichte 55 f.; Identität der drei synoptischen Berichte über die Jüngerberufung und Ausgleich mit dem Johannischen Berichte 60 f.; Verhältniß der Berichte über die erste und zweite Tempelreinigung 335.
Syrien, Bezeichnung der römischen Provinz 62.

T

Tabor, Berg in Galiläa, Verklärungsort, Lage, Höhe, Tradition über ihn 272.
Täufer, siehe Johannes der Täufer.
Tag, des Gerichtes, in verschiedenen Verbindungen 130; für Kapharnaum 191; 206 f.
Talent, siehe Münzen.
Tanz Salomes vor Herodes 236.
Taube, Erscheinungsform der dritten göttlichen Person bei der Taufe Jesu im Jordan, Begründung 46 ff.; Einfalt der Tauben 172.
Taufe, die Taufe des Johannes ist eine Bußtaufe, nicht anschließend an die Proselytentaufe; ihre charakteristischen Merkmale 37 f.; der Messias tauft in spiritu et igni, Bedeutung der bildlichen Redeweise 42; Taufe Jesu im

Jordan 43 ff., dreifacher Grund der Taufe Jesu 47 f.
Tell Hum, siehe Kapharnaum.
Tempel, Unterschied von ὁ ναός und τὸ ἱερόν 51; zweite Tempelreinigung 334; Tempelsteuer 282.
Tenne als Bezeichnung des A. T. Gottesreiches 43.
Teufel, διάβολος, Satan, Widersacher, etymologische Bedeutung des Namens, er tritt in sichtbarer Gestalt an den Herrn heran, um ihn in dreifacher Weise zu versuchen 49 ff.; seine Gewalt über den Leib des Herrn in Folge göttlicher Zulassung 51; Lebensäußerungen und Macht des Täufels, des Fürsten dieser Welt, über die er Verfügungsrecht hat 53 f.; die messianische Thätigkeit gegen den Satan gerichtet 202 f.; er ist der Starke, sein Haus und Hausgeräth 204.
Thaddäus, Apostel, identisch mit Judas Jacobi; Bedeutung des Namens 166.
Theophanie der ersten und dritten göttlichen Person bei Jesu Taufe 45 ff.
Thomas, Apostel, etymologische Bedeutung des Namens 165.
Tiberias, Residenz des Herodes Antipas 236.
Tod, Land und Schatten des Todes, Bezeichnung und Bedeutung 59.
Todtenerweckungen 160, 183.
Transfiguration, siehe Verklärung.
Trauernde, Seligpreisung derselben 67, innere Trauer und äußerer Ausdruck, Trauerzeit 156.
Tröster, Menachem, siehe Christus.
Tuch, ungewalktes, als Flickstück, Erklärung des Ausdruckes 156 f.
Tyrus 190 f., 249 f.

U

Uebel, das; erlöse uns von dem Uebel 112.
Unachtsamkeit und Schwachheit der Lehrer im Messiasreich auch in geringen Dingen wird gestraft 179.
Unauflöslichkeit der Ehe 87.
Unerschrockenheit in Verkündigung des Evangeliums 177.
Ungehorsam, seine Folge für Jerusalem 379.
Unglaube der Juden ist der Grund, dass Jesus in Parabeln redet 217, Tadel des Herrn wegen Unglaubens der Juden und Jünger 278 f., relative Fassung des Ausdruckes 279.
Universalität des Christenthums 136 f., des Erlösungswerkes verheißen 137, durch das Beispiel Jesu verkündet 249 ff.
Untergang der Welt 77 f., in Verbindung mit dem Untergange Jerusalems 381 ff.
Untreue der Diener des Herrn wird schwer gestraft 73, 400.
Urtheil, das verkehrte Urtheil der Juden über Johannes den Täufer und Jesum 189.

V

Valesiner, Bezeichnung einer Secte 306.
Vater, Gott; Vater unser, Erklärung 104 ff., Eintheilung und Bedeutung 105; Gebrauch des Wortes Vater im A. T. und N. T. 105, Bedeutung 106; Gott von Christus selbst zum erstenmale Vater genannt 128; des Vaters Verherrlichung durch apostolische Werke 74 f.; der Geist des Vaters, siehe Geist; der Vater im Himmel 177 f., er hat alles dem Sohne übergeben, niemand kennt den Vater als der Sohn 193.
Verblendung, Selbstverblendung, im unberufenen Richten anderer sich bethätigend 123.
Verdienstlichkeit guter Werke 72.
Verfolgung um des Glaubens willen 174, als Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems angekündigt 384.
Verführung durch Irrlehrer 385.
Vergeltung am Tage des Gerichtes 270.
Verklärung Jesu; Zeugen, Ort, Vorgang und Wesen 271 ff.; Verbot, davon zu reden 274 f.; Bedeutung und Endzweck der Verklärung 276 ff.
Veronika, die Heidin, die geheilte blutflüssige Frau 159.
Versuchung, Jesu Versuchung durch den Satan 48 ff.; Gott versuchen ex diffidentia und ex praesumptione 52; Beziehung der Versuchung zur messianischen Aufgabe und zum Erlösungswerke, Arten der Versuchung und Möglichkeit derselben am Herrn 54 f.
Vertrauen Petri 241, des kananäischen Weibes 251 f.
Verunreinigung, von der falschen und wahren 243 ff.
Vigilien, siehe Nachtwachen.
Vögel des Himmels, Bedeutung 118.
Vollendung, Reich der Vollendung 107.
Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems und der Wiederkunft Jesu 381 ff.

W

Wachsamkeit, Nothwendigkeit derselben 397 ff., 404 ff.
Wadi er Rahabi 83.
Wandeln Jesu auf dem Meere, allegorische Deutung durch die Väter 240 f.
Wechsler 334.
Weg, der schmale und breite, siehe Pforte.
Weheruf Jesu über die Städte Galiläas 190 f., achtfacher über die Pharisäer 369 ff.
Wein, junger Wein in alten Schläuchen, Bedeutung der Bildrede 156 f.; Weinberg 343.
Weisheit, himmlische, in Johannes dem Täufer und Jesus zur Erscheinung gekommen 189 f.; Söhne der Weisheit, Entfremdung der Juden von ihr, das.
Welt, κόσμος, mundus, vom Satan dem Herrn vorgespiegelt 53; Weltuntergang, siehe Untergang; Weltzeit, diese und die kommende, Bedeutung des Ausdruckes 204 f.
Wiedergeburt, Bedeutung im biblischen Sprachgebrauch 314.
Wiederkunft Christi zum Gericht 175, in der Herrlichkeit des Vaters am Tage des Gerichtes 270 f.; ihr geht die Bekehrung der Juden voran 379 f.
Wiedervergeltung, siehe ius talionis.
Wille Gottes, er geschehe im Himmel und auf Erden, worin er besteht 107; er ist das Gesetz der N. T. Heilsordnung, seine Erfüllung bedingt die Gemeinschaft mit Christus 130.
Wissensstolz, dem Wissensstolzen verhüllt Gott seine Geheimnisse 192.
Wölfe, reißende Wölfe in Schafskleidern sind die falschen Propheten 128.
Wüste von Judäa, Lage und Beschaffenheit 35.
Wunder, Unterschied zwischen den Bezeichnungen signa und prodigia, Zeichen und Wunder 390; virtutes genannt 190; die Wundermacht ein Charisma 130; Wunderwirkung mit äußerer Handlung verbunden 133, 138 f.; Verbot, die Wunder Jesu zu verbreiten 133, 198; Wundermacht der Apostel, Zweck ihres Wunderwirkens 163, 168; Wunderheilungen 139, 151; des blutflüssigen Weibes 159, der verdorrten Hand am Sabbat 197 f., des mondsüchtigen Knaben 278 ff.; wunderbare Speisung der Fünftausend 237 ff.; wunderbares Wandeln Jesu auf dem See Genesareth 240 f., Speisung der Viertausend 253 ff.; Wunderglaube der Jünger mit einem Senfkorn verglichen 279 f.
Wundern, Möglichkeit, sich zu wundern, bei Jesus, verschiedene Deutungen 136.
Wurfschaufel, Erklärung des Wortes nach Realsinn und bildlicher Fassung 43.

Z

Zabulon 57 f.
Zacharias, 1. Sohn des Barachias, zwischen Tempel und Altar ermordet 376 f.; 2. Vater des Vorläufers 378.
Zähneknirschen, Bild der poena sensus 137.
Zebedäiden, siehe Jacobus der Aeltere.
Zehent und gesetzliche Zehentpflicht bei den Juden, worauf sie sich erstreckt 372.
Zeichen, die Juden fordern vom Herrn ein Zeichen, Bedeutung 206; Zeichen vom Himmel, Zeichen der Zeit 256 f.; Zeichen und Wunder, siehe Wunder; Zeichen des Menschensohnes 393 f.
Zelotenpartei in Jerusalem vor der Zerstörung der Stadt 387.
Zeugniß ablegen für Christus und Lohn dafür wie Strafe für Unterlassung 177 f., Aufgabe der Apostel 173.
Zinne des Tempels 51.
Zins, siehe Steuer.
Zoll, Zollbank, Zöllner 152 ff.; vgl. Steuern.
Zorn, drei Stufen des Zornes 82.
Zurechtweisung, brüderliche, in drei Stufen 291.
Zweifel des Täufers, ob Christus der Messias sei 185 f.
Zwölfzahl der Apostel durch Zahlensymbolik erklärt 163.



